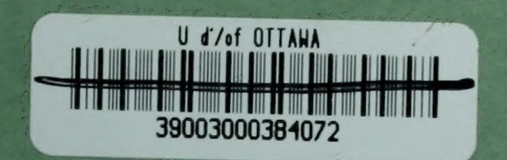
Farges, Albert

THEORIE FONDAMANTALE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE OU DU MOUVEMENT



ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS ET MONTRER
LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES



ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

DU MÊME AUTEUR :

COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

Traitant DU MONDE (I. mouvement, II. matière, III. vie) — DE L'HOMME (IV. l'âme, V. la sensation, VI. l'idée) — DE DIEU (VII.) — *et de* LA MORALE (VIII.) — *Un traité de la* CERTITUDE (IX.) *couronne l'ouvrage.*

I. — **Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, ou du Mouvement, le Devenir, sa Causalité, sa Finalité**, avec la critique de la Philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy 7e éd., refondue. *Bibliographie* et *Tables générales* des 9 vol. Gr. in-8 avec manchettes, *franco* 6 50

II. — **Matière et Forme en présence des sciences modernes.** 7e édition, *franco* . . . . 4 »

III. — **La Vie et l'Evolution des espèces**, avec une thèse sur l'évolution étendue à l'homme. 7e éd. *franco*. . . 4 »

IV. — **Le Cerveau, l'Ame et les Facultés** (Réfutation du matérialisme contemporain, avec planches anatomiques). 8e édition, *franco* 6 50

V. — **L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.** 6e édition, avec 20 figures, sur les illusions d'optique, *franco*. . . . . 4 »

VI. — **L'Idée de Continu dans l'Espace et le Temps** (Réfutation du Kantisme, du Dynamisme et du Réalisme, avec figures). 6e édition, *franco*. . . . . 4 »

VII. — **L'Idée de Dieu d'après la Raison de la Science** (questions actuelles sur l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde). 578 pages. 5e édition, *franco* 7 50

VIII. — **La Liberté et le Devoir, Fondements et la Morale, et critique des Systèmes de Morale contemporains.** 2e édit., *franco* 7 50

IX. — **La crise de la Certitude. Etude des bases de la Connaissance et de la Croyance**, avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme, etc. 5 50

Traductions en Italien, Espagnol, Allemand, Arabe.

Conférences ecclésiastiques du Diocèse de Paris. Années 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895 et 1896 ; 8 volumes in-8°.

Philosophia Scholastica, ad mentem Sancti Thomæ Aquinatis, recentioribus scientarium inventis aptata (MM. Farges et Barbedette). 2 vol. in-12, Editio 13e, *notionibus circa Modernismum aucta*. . . . . 8 »

Cours de Philosophie scolastique d'après la pensée d'Aristote et de S. Thomas, mise au courant de la science moderne (Même ouvrage en français). 2 vol. in-12. . . . . 8 »

En préparation : **Petit Cours d'Apologétique**, à l'usage des classes supérieures et des hommes du monde :

Dieu, l'Ame, la Vie future et la Loi morale. 1 vol. in-12.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS
ET MONTRER LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

—

I

THÉORIE FONDAMENTALE

DE

L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

OU DU MOUVEMENT

LE DEVENIR, SA CAUSALITÉ, SA FINALITÉ

Avec la critique

De la Philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy
ou du Modernisme philosophique

PAR

Mgr Albert FARGES

Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Philosophie et en Théologie
Anc. Dir. aux Séminaires de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris
Membre des Académies de S. Thomas de Rome, de Paris et de Louvain

SEPTIÈME ÉDITION

entièrement refondue. — Tables générales

Ouvrage honoré d'une **Lettre de S. S. Léon XIII**
et couronné par **l'Académie Française**

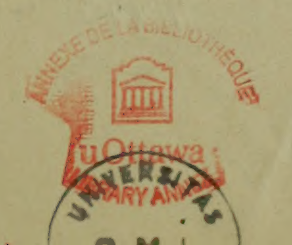
PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES

69, RUE DE RENNES, 69

—

1909



IMPRIMATUR

Parisiis, Die 8a Februarii, 1909.

P. FAGES

vic. gen.

A notre Cher Fils Albert FARGES, prêtre de Saint-Sulpice, Paris.

LEON XIII, PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

L'hommage que vous avez voulu Nous faire, comme un bon fils, des prémices de votre talent et de votre science, en nous offrant vos *Etudes philosophiques*, nous a été bien agréable, et Nous tenons, par la lettre que Nous vous écrivons, à vous en témoigner Notre satisfaction paternelle.

Dès le commencement de Notre Pontificat, une de nos plus vives préoccupations a été de ramener les études supérieures aux vrais principes des anciens, en les remettant sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin, et c'est avec une joie toujours croissante, que Nous voyons de tous côtés, tant d'heureux résultats répondre à nos souhaits. Or, la Compagnie à laquelle vous appartenez, et vous personnellement, cher fils, vous Nous avez procuré ce sujet de joie, par le zèle avec lequel, vous conformant religieusement à Nos instructions, vous vous êtes appliqué, soit autrefois dans l'enseignement de la jeunesse, soit depuis par les écrits que vous publiez, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs, et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes. On ne peut que louer l'œuvre que vous avez entreprise et la méthode, assurément excellente, avec laquelle vous la menez à sa fin.

A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de votre exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanité.

Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se fortifiera votre conviction, que la philosophie aristotélicienne, telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes.

L'œuvre que vous avez entreprise, cher fils, vous demandera, Nous le comprenons bien, de longs et pénibles travaux. Mais prenez courage, Nous vous l'ordonnons, bien persuadé que vos forces seront à la hauteur de cette tâche, et que de très réels avantages pourront en découler non seulement pour ceux qui s'occupent des études sacrées, mais surtout pour ceux qui, s'appliquant aux sciences naturelles et à celles qui leur sont apparentées, se laissent en si grand nombre, Nous le constatons avec douleur, écarter de la vérité, soit par leurs opinions préconçues, soit par les erreurs d'un matérialisme grossier.

Dans cette voie vous trouverez un honorable encouragement dans la faveur que vous ont acquise, auprès des savants, vos écrits déjà publiés, et que vous obtiendrez dans une mesure d'autant plus large, que vous mettrez plus de soin à poursuivre votre œuvre, sous les auspices de si grands maîtres.

Mais puisque ces sympathies des savants, comme vous l'avouez avec une piété toute filiale, n'ont de prix à vos yeux que si la Nôtre vient s'y ajouter, Nous voulons entourer votre personne et vos travaux de toute Notre bienveillance, et Nous formons pour vous, et en même temps pour la vraie science, le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès.

Comme gage de cette bienveillance, et pour vous assurer le succès que vous implorez du secours divin, c'est de tout cœur que Nous vous accordons à vous, à vos confrères et à vos élèves, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près saint Pierre, le 21 mai 1892, la quinzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE.

Dilecto Filio Alberto Farges, *Sacerdoti e Sodalitate Sulpitiana, Parisios.*

LEO PP. XIII

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Primitias ingenii sollertiaeque tuae, « Etudes philosophiques », *dono a te Nobis in morem filii missas, acceptas quidem habuimus, et paternam de iis voluntatem Nostram, litteris ad te datis, placuit declarare.*

Nobis enimvero, qui ab initio muneris apostolici id etiam contendimus ut disciplinas maiores ad certam veterum rationem, auctore Thoma Aquinate, revocaremus, optati exitus laetitia in dies augescit, ex fructuum copia quos videmus late optimos provenire. In quo a tua quoque Sodalitate, proprieque a te, dilecte fili, est causa oblata laetandi, qui praescriptis Nostris religiose obsecutus, iamdiu iuventute edocenda, nunc praeterea scriptis edendis, impense curas ut veteri optimorum philosophiae, quatenus in observatione et cognitione naturae versatur, suum vindices decus, eamque convenire plane cum perpetua rei physicae progressione convincas. Laudabile per se patet consilium quod es in primis molitus, et recta sane, quam instituisti, ad assequendum via.

Quando enim pro saeculi arrogantia, multi multa superiorum aetatum fastidio habent et vituperant quae ne noverunt quidem, utique oportebat doctrinam Aristotelis et sancti Thomae ex ipsis fontibus sinceram te petere, quam dilucido ordine perspicuaque expositone deductam, in vulgus quodammodo commendares : ea vero quae in illam arguerent, tanquam cum inventis pugnantia ratisque legibus recentiorum, aequum erat, rebus et causis utramque in partem expensis, infirmari a te singula et refelli.

Hac tibi via gradienti certum erit perfectumque propositum, Aristoteleae nimirum philosophiae, Angelico Doctore interprete, fundamenta constare firma, ex iisque verissimam doctrinae rationem etiamnum existere, quae maxime omnium omni in genere valeat et proficiat.

Intelligimus quidem, dilecte fili, rem te suscepisse diuturni laboris nec exigui : at iubemus confirmare te animum, hoc persuaso, neque vires tibi rei pares deesse, et solidam inde utilitatem redundare posse, tum iis qui disciplinis sacris, tum iis largius qui physicae cognatisque studiis dant operam, quos dolendum vel praeiudicata opinione vel caligine materiae crassa tam multos a veritate deflectere.

Ad haec, honesto fuerit tibi incitamento eruditorum hominum gratia, quam editis adhuc scriptis es meritus, eo scilicet meriturus ampliorem, quo studiosius opus tuum, tantis usus magistris, institeris. Quae quidem gratia quoniam, ut pie fateris, non ita te capit et movet, ni accesserit Nostra, te ideo tuaque studia omni Nos benevolentia complectimur, tibi pariter ac bonis disciplinis optantes ut consilia tua eveniant omnia feliciter.

Huius autem voluntatis Nostrae ut pignus habeas, atque incrementa simul quae expetis divinae opis, apostolicam benedictionem tibi et sodalibus alumnisque tuis ex animo impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XXI maii an. MDCCCXCII Pontificatus Nostri quintodecimo.

LEO PP. XIII.

THÉORIE FONDAMENTALE

DE

L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

OU DU MOUVEMENT

SOMMAIRE

DEUXIÈME PARTIE

La cause Motrice ou efficiente. — Premier facteur du Mouvement.

TROISIÈME PARTIE

La cause Finale. — Deuxième facteur du Mouvement.

ÉPILOGUE

APPENDICES

AVERTISSEMENT

SUR LA SEPTIÈME ÉDITION.

Depuis la renaissance de la philosophie d'Aristote et de S. Thomas, au cours du XIXe siècle, ce traité de l'Acte et de la Puissance a été, croyons-nous, le premier essai tenté sur un sujet si délicat, et surtout si important, puisqu'il est la clef de toute la Métaphysique de l'Ecole (1).

Quoique paru, pour la première fois, depuis plus de vingt-deux années, en 1886, il ne nous a pas semblé trop vieilli, mais facile à rajeunir, à remettre au point et à enrichir de nouveaux traits échappés à une première ébauche.

Nous avons surtout complété notre œuvre première, en ajoutant à la théorie de la *Cause motrice* ou efficiente celle de la *Cause finale*, qui la fait ressortir par son singulier contraste et la complète si bien, et nous avons replacé l'ensemble de ces théories dans son cadre naturel : la célèbre synthèse des *Quatre Causes*.

On aura ainsi, dans ce premier volume, la partie fondamentale et comme la moelle de la Métaphysique générale ou Philosophie première de l'Ecole. Ce sera du moins une introduction largement suffisante aux Etudes particulières qui suivront.

Avertissons aussi le lecteur qu'une préoccupation

(1) *La Métaphysique des Causes* du P. de Régnon ne parut que quelques mois après notre ouvrage.

nouvelle a orienté tout ce travail : celle de répondre aux besoins nouveaux des esprits contemporains qu'ont plus ou moins troublés les objections récentes soulevées contre l'antique théorie par les philosophes « modernistes » issus de l'école bergsonienne. Comme ceux-ci n'étaient pas pas encore nés lors de nos premières éditions, nous n'en pouvions parler. Mais aujourd'hui, après le bruit retentissant fait autour de leur berceau, ils méritent bien les honneurs d'une discussion et d'une critique.

Sans doute, le Modernisme est une erreur surtout théologique. Il est en effet, — malgré des apparences contraires, car il retient toutes les anciennes formules dogmatiques après les avoir vidées de leur sens traditionnel, — il est la négation, plus ou moins déguisée, du surnaturel chrétien. C'est l'antique erreur du naturalisme qui tente un renouveau en se greffant sur la tige de la Philosophie « nouvelle », dont elle emprunte la séduction ou la vogue passagère, et c'est uniquement par ce côté qu'elle rentre dans la domaine du philosophe.

Or la philosophie dite « nouvelle », quoiqu'elle soit renouvelée du *monisme évolutionniste* de Hégel et du vieil Héraclite, est à son tour la négation, — on pourrait dire l'élégante subtilisation, — des notions fondamentales de la raison humaine, et c'est pour cela, — comme nous l'avons si souvent répété, — que la « crise de la foi » provient aujourd'hui d'une « crise de la raison » elle-même.

En effet, cette philosophie plonge ses racines subtiles dans la négation systématique des notions les plus élémentaires du sens commun sur l'être, la substance, le mouvement, la causalité, la contingence,la finalité et les principes premiers d'identité,de contradiction,decausalité...qui sont précisément l'objet de ce premier volume. Les modernistes eux-mêmes en ont fait l'aveu, notam-

ment dans leur très irrévérencieuse *Risposta* à l'Encyclique *Pascendi* de S.S. Pie X, où ils déclarent expressément ne vouloir plus s'incliner devant « ces *idola tribus* qui sont les conceptions aristotéliciennes (et du simple bon sens) de mouvement, de causalité, de contingence et de fin (1) ».

Nous leur montrerons aisément que ces notions, bien comprises, s'imposent aujourd'hui, comme autrefois, à tout exercice philosophique de la raison humaine, dont elles demeurent le fondement inébranlable, et qu'ils se sont égarés pour n'avoir pas su les comprendre.

D'autre part, comme toutes ces nouveautés philosophiques sont légitimées à leurs yeux par la prétendue nécessité d'une évolution perpétuelle ou d'un perpétuel devenir de l'être et du vrai, dont ils font le postulat premier ou le pivot de toute leur doctrine, — et que l'Encyclique a signalée comme « le point capital » de leur système, — nous en instituerons la critique dès le début de cette Étude.

Enfin, parce que la nature même du sujet que nous allons aborder est très complexe et ardue, nous nous sommes appliqué, — comme il convient à une œuvre de haute vulgarisation, — à écarter tout ce luxe et cette profusion de détails moins utiles, toutes ces subtilités, au moins apparentes, où s'est parfois complue l'analyse merveilleusement pénétrante et sûre de nos grands Docteurs.

Tous les lecteurs cultivés, même les plus novices, — s'ils sont aptes à la philosophie, — pourront donc, sans crainte, en aborder l'étude, et se préparer ainsi à l'intelligence plus complète des chefs-d'œuvre de ces illustes maîtres, dont nous ne prétendons pas remplacer, mais seulement faciliter l'étude.

Une *table analytique* des principales idées contenues

(1) *Réplique des modernistes*, p. 124.

dans les *neuf volumes* de cet ouvrage facilitera les recherches.

Quant à la *bibliographie*, nous donnerons d'abord dans ce tome premier la liste générale des principaux ouvrages dus à la renaissance du Péripatétisme thomiste ou des philosophies médiévales et grecques. En outre, chaque volume contiendra de nombreuses indications bibliographiques spéciales à chacun des sujets traités, en vue de faire aussi de ces Études un instrument de travail.

THÉORIE FONDAMENTALE

DE

L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

OU DU MOUVEMENT

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« *Vetera novis augere et perficere.* »
LÉON XIII.

La théorie de l'Acte et de la Puissance ou du Mouvement est la clef de voûte de tout ce gigantesque édifice élevé, à la gloire de la philosophie spiritualiste, par le génie d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin. Importance de cette première étude.

Il suffit d'avoir parcouru leurs principaux ouvrages pour constater que les idées d'Acte et de Puissance reviennent à chaque instant sous leur plume, se mêlent d'une manière plus ou moins explicite à presque tous leurs raisonnements, et inspirent la plupart des solutions qu'ils proposent aux grandes questions métaphysiques, notamment aux prétendues antinomies de la raison pure. Ainsi, par exemple, l'antinomie du *Devenir*, qui semble à la fois être et n'être pas, sera facilement dissipée par la notion de Puissance.

Celui qui ne serait pas initié à cette théorie fondamentale risquerait fort de ne rien comprendre à l'école de nos grands Docteurs, ou tout au moins de rester à la surface

des choses, sans rien approfondir. C'est ce demi savoir qui a déjà conduit plus d'un historien ou interprète à bien des méprises regrettables et même à de véritables travestissements de la philosophie de l'Ecole, comme nous aurons occasion de le voir dans toute la série de ces Études philosophiques.

Son caractère positif.

Cette étude préliminaire — hâtons-nous de le dire — ne sera pas aussi abstraite ni aussi aride que son titre pourrait le faire craindre. Elle nous conduira sans doute sur les hauteurs de la métaphysique, mais — que l'on se rassure — nous aurons toujours pied-à-terre sur le sol ferme de l'observation vulgaire et scientifique ; et c'est en cela que la métaphysique péripatéticienne, essentiellement positive et expérimentale, se distingue de toutes les métaphysiques *a priori* que tant d'autres écoles ont édifiées à grands frais sur les nuages ou dans le vide.

Seule, elle se fait gloire d'être scientifique, c'est-à-dire conforme aux données positives des sciences expérimentales. Et comme les sciences croissent et se renouvellent sans cesse, à la manière des organismes vivants, elle a su choisir des cadres assez souples pour se prêter aux élargissements quotidiens de la science.

Et que l'on ne dise pas toutes les philosophies susceptibles de cadrer avec la science. Il en est au contraire, comme la Psychologie cartésienne, qui en sont la contradiction flagrante, et d'autres — comme nous le verrons dès ce premier volume — qui, sans la contredire si ouvertement, ne sont vraiment pas l'expression fidèle et suffisante de la réalité observée. Du reste, s'il n'y a qu'un seul plan idéal réalisé par le Créateur dans la nature, il n'y a qu'une seule philosophie qu'on en puisse tirer comme expression sincère et adéquate de la réalité créée, et c'est cette philosophie, unique comme la Vérité, que nous rechercherons dans tout le cours de ces Etudes.

Donc, bien loin de nous les constructions aprioristiques. Nous professons que toutes les idées de l'esprit humain doivent lui venir des réalités observées et non des rêves fantaisistes de l'imagination : « *Pour les simples mortels,* dit Aristote, *c'est l'expérience qui enfante l'art et la science* (1). » Aussi nos théories ne serontelles que l'abstraction la plus haute des faits légitimement constatés. Notre méthode n'est donc pas si aride qu'on se l'imagine parfois, puisqu'elle tire toujours l'idée abstraite des faits concrets. Philosophie scientifique.

D'ailleurs, notre marche serait-elle un peu froide et sévère, comme celle d'un théorème, qui oserait s'en plaindre ? pourvu qu'elle nous conduise sûrement au but désiré, et qu'elle nous découvre la clef d'une grande philosophie, de celle qu'on a justement appelée *Philosophia perennis*, parce qu'elle est la philosophie imprescriptible du sens commun, et qu'au lieu de répudier le patrimoine séculaire de l'humanité pensante, elle s'applique à le conserver religieusement et à le développer sans fin à travers les âges ? Quel lecteur sérieux oserait reculer devant un effort d'attention et de méditation personnelle qui peut lui ouvrir des horizons nouveaux sur ce bas monde et sur l'Au-delà ?

*
* *

Pour l'y encourager, en même temps que pour l'édifier sur le but que nous allons poursuivre dans ces Etudes, nous lui dirons tout d'abord où en est aujourd'hui le mouvement de renaissance néo-péripatéticienne et scolastique, quels sont ses premiers succès depuis un quart de siècle, et ses espérances pour un prochain avenir. La Renaissance du thomisme, il y a 25 ans.

(1) Per experientiam autem ars et scientia hominibus efficitur. Ἀποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. Arist. (Didot) *Méta.*, l. I, c. 1, § 4. — Cf. *I Analyt.*, l. I, c. 30 ; *De Generat.*, l. I, c. 2. — Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 51, a. 1.

Dans nos premières éditions, il y a plus de vingt-deux ans, nous avertissions le lecteur dans une préface qu'on nous permettra de reproduire ici pour mieux mesurer du regard le chemin parcouru, « qu'un grand nombre de professeurs du haut enseignement avaient vu avec plaisir, — plusieurs même avec enthousiasme, — ce retour aux anciennes traditions, qu'ils en avaient mesuré du premier coup d'œil toute la portée, et qu'un des esprits philosophiques les plus pénétrants et les plus lumineux de nos contemporains, — le regretté Mgr d'Hulst, — après avoir résumé en quelques mots la *théorie fondamentale* que nous avions exposée, n'hésitait pas à la donner comme un exemple « des solutions que tient en réserve pour les plus hautes questions l'admirable théorie de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile », et comme un exemple « des ressources inattendues qu'un système si longtemps décrié sous le nom de scolastique peut offrir aux philosophes désireux de cultiver de bonnes relations avec la science » (1).

Ses premiers patrons.

» Dans un camp opposé, nous avions aussi, dès les premières années, recueilli des aveux encourageants sous la plume de philosophes sincères, qui ont commencé à rouvrir ces in-folio poudreux que nos réformateurs du XVIIe siècle avaient mis à l'index. « Le positivisme, écrivait M. Vacherot, n'a plus beau jeu contre Aristote. C'est son école surtout qui est une école de science et de philosophie positives, s'il est permis d'appliquer un mot si moderne à une antique doctrine. Rien de moins spéculatif que sa philosophie, si l'on entend par ce mot toute conception *a priori*, même en y comprenant cette Philosophie première, à laquelle un incident bibliographique a fait donner le nom de métaphysique. Toute la doctrine d'Aristote repose sur

(1) Mgr d'Hulst, *Annales de philosophie chr.*, novembre 1885, p. 126.

une formule qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience : *Puissance et Acte*, ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose (1). »

» Le même philosophe ajoutait ailleurs ce sage conseil à ses contemporains : « Ce que la philosophie a de mieux à faire, après plus de deux mille ans, c'est de reprendre la formule péripatéticienne, en l'expliquant et en la traduisant dans notre langue moderne (2). »

» Ce mouvement de renaissance péripatéticienne et thomiste, loin d'être une improvisation peu réfléchie, avait été lentement préparé en France dès la fin de la grande Révolution par une réaction universelle contre cette ignorance et ce mépris systématique que l'on affectait pour le passé, surtout à l'égard de cette « *longue nuit* » du moyen âge. On se mit à l'étudier. Penseurs et poètes, littérateurs et historiens, artistes, peintres et musiciens rivalisèrent bientôt dans cette découverte d'un monde où tout était pour eux nouveauté et surprises (3). Ses origines.

» Les philosophes à leur tour suivirent cet élan général. Voici que l'école de Cousin fait rentrer dans l'histoire les philosophies médiévales. Munck s'occupe de la philosophie juive et arabe ; Renan, d'Averroès ; Ch. de Rémusat, de S. Anselme et d'Abailard ; E. Charles, de Roger Bacon ; J. Simon, Vacherot, Barthélemy Saint-Hilaire, de l'Ecole d'Alexandrie. Ce dernier, dès 1837, encouragé par Cousin, entreprend la traduction de tous les traités d'Aristote : œuvre grandiose, encore utile malgré ses graves imperfections, qui lui demandera un

(1) Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 163.
(2) Vacherot, *Science et Métaphysique*, t. I, p. 427.
(3) Au nombre des initiateurs de cette renaissance littéraire, nous aurions pu citer : Châteaubriand, Mme de Staël, Lamartine, Victor Hugo, Mérimée, Th. Gautier, Casimir Delavigne, Alex. Dumas, Alfred de Vigny, Sainte-Beuve, Musset, Villemain, etc.

labeur de cinquante-cinq années (1). De son côté, Félix Ravaisson s'illustre par un *Essai sur la métaphysique d'Aristote* ; Rousselot nous donne trois volumes d'*Etudes sur la philosophie du moyen âge* ; Hauréau écrit *l'histoire de la philosophie scolastique* ; Jourdain fait couronner au concours de l'Académie Française *La philosophie de S. Thomas* ; Ozanam fait connaître la *Divine Comédie*, résumé de la synthèse philosophique du XIII[e] siècle. De Bonald, J. de Maistre, Lamennais étudient et admirent S. Thomas, et encouragent le retour aux traditions thomistes, tandis que Sansévérino, Zigliara, Liberatore, Cornoldi, Brin, Vallet, etc., composent les premiers manuels de philosophie scolastique.

» Depuis lors, ce mouvement de renaissance s'est nettement affirmé et propagé dans tous les grands pays de l'Europe, et s'est imposé à l'attention du monde entier. La philosophie de l'École est déjà réhabilitée, non seulement en Espagne et en Portugal, où elle n'a guère cessé d'être la base de l'enseignement universitaire, surtout à Salamanque, à Coïmbre, à Alcala, mais encore en Allemagne où d'illustres critiques nous ont rendu dans sa pureté le texte d'Aristote ; en Italie, où ont surgi, surtout à Rome, les champions les plus nombreux et les plus éminents du thomisme ; en Belgique, où l'école de Louvain s'est illustrée par des maîtres tels que Mgr Mercier ; en Autriche, en Hollande, au Tyrol, en Suisse, en un mot dans tous les pays de la science (2).

» Cette antique philosophie n'est donc plus pour la pensée moderne une étrangère méconnue et dédaignée ; les barrières des vieux préjugés sont tombées ; on l'étu-

(1) Nous la citerons quelques fois (B.S.-H.) ; mais d'ordinaire nos références renvoient aux textes latins et grecs de l'édition Firmin Didot. Notez que la division des livres et des chapitres varie un peu avec les éditions.

(2) La bibliographie de la philosophie néo-scolastique est déjà immense. Voyez-en un abrégé à la fin de ce volume.

die ; on cherche à retrouver le secret de ses vieilles formules ; et les premières découvertes dans cet ordre de recherches ont déjà imposé à tous le respect et suscité l'adhésion d'un grand nombre de penseurs éminents.

Ses premiers progrès.

» Les échos de l'Institut de France ont retenti des éloges adressés à S. S. Léon XIII, pour l'impulsion énergique imprimée, dès le début de son règne, à cette grande œuvre de rénovation philosophique, et pour l'édition monumentale des œuvres de S. Thomas imprimée sous ses auspices. Des voix autorisées y ont soutenu avec assurance et conviction les vieilles théories de l'Acte et de la Puissance, de la Matière et de la Forme, du composé humain, de la connaissance sensible et intellectuelle (1).

» A la Sorbonne, au Collège de France, dans le monde universitaire, les maîtres les plus distingués ont trouvé belle et séduisante la pensée de ressusciter cette grande philosophie. M. Paul Janet appréciait en termes élogieux l'essai de M. Ravaisson ; et, donnant lui-même l'exemple, il prenait d'Aristote les théories et jusqu'au langage, dans les questions fondamentales de « l'intellect actif », du « composé humain », des sens et de la raison, etc. (2).

» M. Rabier, directeur de l'enseignement secondaire, qui tient S. Thomas en si haute estime, et qui est si rapproché des docteurs scolastiques par le tempérament philosophique et la méthode vigoureuse et subtile, a pareillement adopté les solutions thomistes sur plusieurs points caractéristiques tels que l'origine des idées. Il explique la formation de l'idée de *parfait* dans les ter-

(1) Voyez surtout le rapport de M. B. Saint-Hilaire, dans la séance du 17 janvier 1891.

(2) P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie*, pp. 14, 218, etc. — *La philosophie contemporaine*.

mes mêmes de nos manuels scolastiques, par un « empirisme intelligent » (1).

» M. Boutroux, que l'on avait cru jusqu'ici fidèle admirateur de Kant, ne lui donne pourtant pas le dessus dans son parallèle avec Aristote qu'il considère « encore aujourd'hui comme un des maîtres de la pensée humaine ». « Son système, dit-il, peut être mis sans désavantage en face des deux doctrines qui tiennent aujourd'hui la plus grande place dans le monde philosophique : l'idéalisme kantien et l'évolutionnisme. Il semble même que l'aristotélisme réponde particulièrement aux préoccupations de notre époque. » Et il conclut que la plus grande gloire d'Aristote, « son œuvre la plus considérable est sans contredit la constitution de cette philosophie chrétienne si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails qu'elle semble créée pour l'éternité » (2). Magnifique éloge qui dépasse tout ce que les scolastiques ont jamais osé dire de leur philosophie.

» Ceux-là mêmes qui critiquent encore le thomisme sentent désormais qu'il s'impose à leur respect et parfois à leur admiration : « J'admire S. Thomas, écrivait l'un d'eux ; ceux qui croient que scolastique est synonyme de confusion et d'obscurité ne le connaissent pas (3). »

» Inutile de multiplier ces citations que nous avons choisies parmi les philosophes universitaires les plus autorisés et les moins suspects de partialité envers notre enseignement, et en négligeant à dessein les témoignages unanimes des professeurs les plus distingués de nos Instituts catholiques de Paris, de Lille, d'Angers, de Lyon, de Toulouse ou de Louvain.

(1) Rabier, *Leçons de philosophie*, I, p. 464, etc.
(2) Boutroux, *Grande Encyclopédie*, p. 933-954, Article *Aristote*, ou *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 200-202.
(3) Séailles, *Revue philosophique*, 1890, p. 553.

» Cette orientation nouvelle des esprits à notre époque, si manifeste pour tous les regards, ne saurait surprendre ceux qui ont suivi de près l'histoire des vicissitudes de la pensée contemporaine. Qui dira les ruines que les systèmes modernes ont accumulées autour d'eux ; qui dira le désarroi jeté dans les esprits et le trouble semé dans les âmes par tous ces systèmes décevants et éphémères qui ont tour à tour paru et disparu, comme de brillants météores, dans le ciel obscur de ce siècle douteur ! Ses principales causes.

» On ne parle que de progrès et de science positive, et cependant le monde est devenu plus mystérieux que jamais ; plus nous devenons riches de faits accumulés, plus nous paraissons pauvres d'explications et d'idées ; le mécanisme cartésien ne satisfait plus personne ; l'évolutionnisme paraît beaucoup trop simple et demande a être complété et dépassé ; l'empirisme pur est trop vulgaire et trop grossier ; l'idéalisme kantien, en renversant les rapports naturels du sujet connaissant à l'égard de l'objet connu, a tout mis au rebours et tout confondu, comme dans un rêve brillant et fantastique ; le traditionnalisme n'a été qu'une crise éphémère d'un dogmatisme aveugle ; la libre-pensée, avec ses tendances au criticisme sceptique, n'a été qu'un dissolvant capable de tout détruire sans rien édifier. Or le doute tue et l'homme veut vivre.

» De ce malaise général des esprits, devait fatalement résulter une réaction légitime, un retour vers ce passé si injustement oublié et méconnu depuis trois siècles. On a jeté un regard en arrière, d'abord curieux, puis admirateur, vers ces vigoureux génies si remarquables par la rectitude de leur bon sens et leur intrépide confiance dans la puissance de la raison humaine. Déjà on les interroge, on les écoute, on commence à les comprendre, et l'on se demande désormais pourquoi n'y

aurait-il rien à garder ou à reprendre de cette grande conception des choses qui a été celle de la Grèce antique, et l'on peut dire celle du monde savant tout entier pendant plus de vingt siècles ?

Sa devise.

» Une telle philosophie, déjà fondée sur l'observation de la nature par ce vaste génie qui fut à la fois le créateur des sciences naturelles et le père de la métaphysique, doit avoir des aptitudes à vivre, à s'adapter et à se développer avec le progrès des sciences. Pourquoi n'en ferions-nous pas un essai loyal, en prenant pour devise cette belle parole de Léon XIII (dans son immortelle Encyclique *Æterni patris*) — qui exclut toute tentendance étroite ou rétrograde et réconcilie enfin le progrès avec la tradition : « *Vetera novis augere et perficere ?* »

*
* *

La Renaissance du Thomisme aujourd'hui.

Voilà ce que nous pensions et ce que nous écrivions, il y a plus de vingt-deux ans ; avons-nous aujourd'hui changé d'avis, ou tout au moins atténué l'élan d'espoir que nous avions alors conçu ? Loin de là. Depuis lors, en effet, l'école néo-scolastique, rayonnant de trois centres principaux : Rome, Paris, Louvain, par l'enseignement de maîtres éminents et par des publications remarquables, désormais répandues dans le monde entier, n'a cessé de se propager et de s'étendre, lentement peut-être, mais sûrement, tandis qu'elle accélérait vigoureusement la décadence fatale du Cartésianisme et du Kantisme.

Le Cartésianisme n'est plus.

Les derniers débris du spiritualisme français, issu de Descartes et de Leibnitz, ont achevé de disparaître. Où sont, à cette heure, les disciples de Victor Cousin, de Maine de Biran ou de Jouffroy ? S'il en existe encore, ils sont des isolés et n'ont plus d'école. Les honorables efforts de MM. P. Janet, F. Bouiller, Caro, Saisset, J. Si-

mon ou Garnier, ne furent que d'éloquentes protestations en faveur du spiritualisme, et nullement la fondation durable d'un système et d'une école.

Quant au spiritualisme kantien, édifié par la raison pratique sur les ruines de la raison pure, sa vogue retentissante, mais éphémère, est bien finie sans retour. Un des philosophes américains les plus en faveur de nos jours, William James, pouvait écrire récemment, sans soulever aucune protestation, cette sentence dédaigneuse : « L'esprit de Kant est le plus rare et le plus compliqué de tous les vieux musées de bric-à-brac... » La *Revue philosophique*, elle-même, se contentait de répondre avec une tristesse résignée : « Les irrévérences de James à son égard (à l'égard de Kant) ne font que souligner une conclusion à laquelle la *presque totalité* des philosophes est déjà venue avec éclat (1) ».

En effet, ce qui reste de l'œuvre de Kant, c'est sa critique négative, ce sont les ruines qu'il a accumulées par son scepticisme subjectif et sa défiance de la raison humaine. Quant au dogmatisme moral, avec lequel il voulait contenir ce criticisme intellectuel qu'il avait déchaîné, il fut bientôt emporté par le criticisme lui-même. Aussi y a-t-il déjà longtemps que le fameux « impératif catégorique » de Kant et ses postulats sur Dieu, l'âme et l'immortalité ont été « traversés et dépassés » par une morale sans obligation ni sanction. Ses amis en conviennent eux-mêmes, lorsqu'ils prennent, pour leurs articles de revue, ce titre découragé mais significatif : « *le Crépuscule de la morale kantienne* » (2). Ils y reconnaissent avec tristesse que la morale achève de sombrer dans un positivisme utilitaire le plus radical, qui n'est plus digne de ce beau nom de morale.

Ce qui reste du Kantisme.

Désormais, pour lutter, au nom de la raison et du

(1) *Revue philosophique*, 1906, vol. 61, p. 143.
(2) Par Lionel Dauriac, *Année philosophique*, 1906.

bon sens, contre l'envahissement de ces erreurs dissolvantes issues du criticisme et du panthéisme allemand, il n'y a plus debout qu'une seule école spiritualiste, la vieille Ecole d'Aristote et de S. Thomas, rajeunie au contact des sciences modernes, et largement ouverte à tous les progrès.

Thomisme ou monisme évolutionniste!

Déjà, en 1896, dans son célèbre discours de Namur qu'on a si justement appelé son « testament philosophique », Mgr d'Hulst déclarait que la lutte allait être désormais circonscrite entre deux métaphysiques rivales : ou thomisme péripatéticien ou monisme évolutionniste ! Et le regard tourné vers l'avenir, il annonçait que ce monisme évolutionniste serait le dernier stade de la philosophie moderne. « Elle y arrive, disait-il, de tous les points à la fois, et par toutes les voies... C'est une coalition des génies les plus opposés, et ce n'est certes pas le moindre péril, c'est le plus grand ! » Ensuite, montrant du doigt « ce chaos d'écoles rivales enfin réconciliées sous la bannière du monisme », il osait prédire entre ces deux métaphysiques « le duel formidable qui allait inaugurer l'âge philosophique dont nous voyons déjà blanchir l'aurore » (1).

Son génie, si pénétrant d'ordinaire, avait-il mal lu dans l'avenir ? Avait-il pris ses désirs ou ses craintes pour une prédiction ? Des amis ont pu le croire un instant, en présence d'événements imprévus qui semblaient lui donner un démenti. En effet, tout à coup a surgi du néant, — par une génération d'apparence spontanée, mais en réalité par une réaction violente contre les conséquences sceptiques et amorales de ce kantisme dont on n'osait pas encore renier les principes, — le concert bruyant et quelque peu discordant des jeunes apôtres de la philosophie « nouvelle », qui

(1) Discours de Namur, 18 mai 1896. D'Hulst, *Mélang. orat.*, t. IV, p. 154, 155.

— à peine nés — se proclamaient eux-mêmes, un peu naïvement, « une ère nouvelle », « un quatrième état de l'humanité », « le point culminant de la philosophie moderne » (1).

Or la note dominante de ce concert assez confus était d'abord, nous semble-t-il, celle d'un anti-intellectualisme croyant (2). Elle donnait à la volonté le pas sur l'intelligence ; bien plus, elle bannissait à la fois les catégories ou les concepts de la raison pure et les postulats aprioristiques de la raison pratique, pour ne se fier qu'aux *intuitions* mystiques de l'instinct ou du cœur. D'où la fameuse méthode de l'immanence, qui méprise tout ce qui ne vient pas du dedans, et prétend enclore l'individu dans sa propre autonomie.

Des penseurs distingués, et même d'excellents catholiques, s'enthousiasmèrent à la pensée d'humilier, une fois de plus, la raison au profit de la foi, et de fonder un renouveau de fidéisme sous une étiquette toutefois nouvelle et moins dépréciée.

La philosophie « nouvelle ».

Mais bientôt on s'aperçut que ce n'était là qu'une escarmouche d'avant-garde, comme une manœuvre de façade, masquant — très involontairement, sans doute — un mouvement tournant de l'ennemi séculaire. On s'aperçut que ce mépris hautain de la raison et de la métaphysique impliquait l'affirmation, d'abord timide, insinuante, bientôt audacieuse et catégorique, d'une métaphysique nouvelle, aux antipodes de l'ancienne métaphysique. Tant il est vrai que le vide appelle toujours le plein, et qu'on ne peut chasser de l'esprit une métaphysique qu'en lui en substituant une autre.

(1) De Sailly, *Ann. de phil.*, nov. 1905, p. 183.

(2) Voir leurs diatribes contre l'intelligence : Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine*, p. 21, 29 ; Laberthonnière, *Essai de philosophie religieuse*, p. 4, 45, 46, 48, 81, 186. — « Intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié et dès longtemps périmé. » Encyc. *Pascendi*, 8 sept. 1907.

car jamais la foi aveugle ne pourra suffire à l'homme qui voudra toujours justifier sa foi par sa raison.

Or, cette métaphysique prétendue « nouvelle » ne l'est guère, il est vrai, que par l'étiquette et par la forme littéraire, parfois séduisante, qui l'enveloppe et la revêt de ses charmes, car elle réédite les élucubrations bien connues de Hégel, de Guillaume d'Occam ou autres décadents de la scolastique, et du vieil Héraclite. Lisez attentivement « l'*Evolution créatrice* » de M. Bergson ou les nombreux articles de M. Le Roy, notamment ceux qu'il a intitulés : « *Comment se pose le problème de Dieu* », — car ces deux publications sont, à nos yeux, une date décisive dans l'évolution de la philosophie « nouvelle », — vous y trouverez dispersé çà et là, comme au hasard, tout un ensemble organique de thèses nettement hégelliennes, gravitant autour de ces deux principales : 1° *L'être n'est pas ; tout est Devenir* (1) ; en sorte que tout le réel et toute la vérité sont dans un perpétuel écoulement qui les rend insaisissables ; 2° *Négation du principe de contradiction* (2), et partant identité des contradictoires s'accordant et fusionnant dans le grand Tout.

Ses deux nouveaux dogmes.

En présence de ces deux assertions ou négations fondamentales, plus d'hésitation possible pour un professionnel de la philosophie. C'est bien là le réveil menaçant de l'hégélianisme, — malgré bien des différences et des oppositions de détail (3), — c'est-à-dire le réveil

(1) « Choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. » Bergson, *L'Evolut. créatr.*, p. 270.

(2) « Le principe de non contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru. » Le Roy, *Revue de Métaph. et de Mor.*, 1905, p. 203. — Les contradictoires logiques s'identifient « dans les profondeurs supralogiques » *Ibid.*, p. 200.

(3) Ainsi par exemple : Hégel est intellectualiste absolu ; Bergson, anti-intellectualiste absolu ; Hégel ramène le réel au rationnel ; Bergson le rationnel au réel ; mais tous les deux, fils d'Héraclite, fusionnent dans un monisme évolutionniste. Le panthéisme de Hégel est

du monisme évolutionniste, comme l'avait prédit Mgr d'Hulst. Plus les faits scientifiques infligent de démentis à l'hypothèse de l'Evolution *universelle* embrassant tous les règnes de la nature, et plus le philosophe moniste s'y cramponne et y revient avec acharnement, comme à une nécessité de système.

Sans doute, il y a des spiritualistes et même des catholiques dans l'école bergsonnienne ; M. Le Roy en est un exemple éclatant. Mais s'ils se croient de force à endiguer le flot panthéistique, ou à le dévier vers un « panthéisme orthodoxe, (1) » — suivant leur audacieuse formule, — nous croyons qu'ils s'illusionnent grandement, parce qu'on n'endigue pas le flot de la logique. Après avoir posé les principes, ces catholiques imprudents resteront seuls à ne pas tirer les conséquences ; ils resteront seuls à s'imaginer saisir directement en leur conscience, par quelque « intuition mystique », la présence de *Dieu* ; les autres, moins clairvoyants sans doute, ne saisiront tout au plus qu'un besoin du *divin* ; tandis que le vulgaire, incapable de tels artifices, où l'ingéniosité le dispute à la noblesse d'âme, n'aura aucune intuition du tout, ni de Dieu, ni du divin. Ce sera le vide des âmes et l'athéisme pratique !

Leurs conséquences panthéistiques.

Oh ! comme Mgr d'Hulst nous semblait bien inspiré lorsqu'en voyant se dessiner les premières tendances de cette philosophie « nouvelle », il dénonçait le sophisme qui, sous prétexte que « la vérité est la vie de l'âme », enlève à la vérité son caractère absolu ; et lorsqu'il reprochait à certains penseurs de talent leurs « troublantes complaisances pour un certain monisme » ; lorsqu'il les conjurait, surtout, de « résister à ces doctrines

idéaliste ; celui de Bergson semble plutôt sensualiste ou affectif ; aussi a-t-on pu l'appeler un « hégélianisme affectif »...autant du moins qu'il soit possible de saisir des pensées si ondoyantes et si fluides.

(1) Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 145.

funestes qui ne laissent plus rien debout, transportant aux premiers principes le caractère mobile qui appartient aux phénomènes, et entraînant l'absolu lui-même dans le perpétuel écoulement des choses !» (1)

Le « duel formidable. »

Au début de ce mouvement encore indécis, on a pu s'y tromper de bonne foi, mais aujourd'hui la lumière est faite, et il faudrait être bien aveugle pour ne pas voir que la lutte du xxe siècle est bien le duel prédit « formidable », entre les deux métaphysiques rivales, qui sont les deux pôles opposés de la pensée humaine ; la métaphysique hégélienne du Devenir pur ou du non-être, et la métaphysique de l'être, sous sa double forme de l'Acte et la Puissance, qui seule explique sans contradiction le Devenir et le progrès, et seule peut se réclamer à la fois du sens commun et des plus grands génies de l'humanité.

Quelle sera l'issue de la lutte ?

Sans être aucunement prophète, peut-on prédire auquel des deux lutteurs doit finalement rester la victoire ? Une question d'un si grave intérêt mérite bien l'honneur d'un examen. Que si nous interrogions là dessus Mgr d'Hulst, sa réponse ne serait point hésitante. Dans le même discours de Namur, il ajoutait en parlant de la métaphysique de S. Thomas : « La solidité d'une telle œuvre offrira un contraste chaque jour plus frappant avec l'instabilité des doctrines monistes, avec leur insuffisance à fonder une morale et une science de la vie... car dans le monisme, il n'y a plus de place pour le vrai Dieu, ni pour la liberté humaine (2). »

Mais cette réponse, malgré sa justesse, pourrait paraître à quelques lecteurs suspecte de partialité. Cherchons un témoignage qui soit irrécusable. Interrogeons nos adversaires eux-mêmes, car ils ont eu la franchise,

(1) D'Hulst, *Ibid.*, p. 149, 150, 154.
(2) D'Hulst, *Ibid.*, p. 149, 158.

je ne dis pas de nous donner leur solution, — du moins de nous fournir des éléments de solution très curieux et des plus significatifs.

Réponse de M. Bergson.

Demandez à M. Bergson ce qu'il pense de la philosophie grecque d'Aristote et de Platon, vous serez surpris des éloges dont il comble ces redoutables adversaires. Impossible, dit-il, de se soustraire à leur fascination : « Artistes à jamais admirables, les Grecs ont créé un type de vérité suprasensible, comme de beauté sensible, dont il est difficile de ne pas subir l'attrait. Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote. Et une fois dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite (1). »

La métaphysique d'Aristote est donc d'une incomparable beauté, mais est-elle aussi conforme à la nature de l'esprit humain ? — Voici la réponse de M. Bergson : « Les grandes lignes de leur doctrine... n'ont rien d'accidentel, rien de contingent, rien qu'il faille tenir pour une fantaisie de philosophe... Si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, *une charpente solide demeure*, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, *la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine* (2). »

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 375.

(2) Bergson, *Ibid.* p. 341, 325. (C'est nous qui soulignons.) — M. Le Roy dit de même : « Le grand courant philosophique, jusqu'à ces derniers temps (jusqu'à M. Bergson, dont l'œuvre admirable est le point de départ d'une profonde révolution dans les idées traditionnelles), coulait en plein rationalisme, conformément à l'impulsion originelle qu'avaient donnée les Grecs » (*Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1899, p. 727).

Impossible d'avouer plus franchement qu'elle est la métaphysique du sens commun de l'humanité, la métaphysique du grand bon sens, approfondi et codifié, comme on l'a si souvent observé (1).

Grave portée de cet aveu.

Mais alors, direz-vous, la métaphysique anti-intellectualiste de M. Bergson, qui en est le contre-pied, serait-elle la métaphysique du contre-bon-sens ? Faudra-t-il faire violence à la nature de l'esprit humain pour philosopher avec M. Bergson ou Hégel ? Encore une fois, M. Bergson lui-même va nous répondre. Pour philosopher avec lui, « il faudrait, dit-il, que notre conscience se détachât du *tout fait* (de l'être) et s'attachât au *se faisant* (au devenir) ; il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants » (2). — C'est ce qu'il appelle ailleurs tout nettement : « pousser l'intelligence hors de chez elle par un acte de volonté », par la « torsion du vouloir sur lui-même » (3).

Ne nous étonnons pas de la franchise de cette réponse. Elle est d'ailleurs la même que celle déjà faite par Hégel qui, lui aussi, reconnaissait que pour philosopher à sa nouvelle manière, l'esprit « doit prendre une position renversée » (*vertehrte Gtellung*) (4).

Du reste, le maître de Hégel et de Bergson, Kant, ne s'était-il pas vanté, le premier, d'avoir renversé l'axe de la connaissance humaine ? On ne doit plus être surpris si les disciples se voient contraints aux mêmes aveux (5).

(1) « La philosophie de S. Thomas... est avant tout, dans son fond et dans sa méthode, une philosophie de sens commun. » Dunan, *Enquête du Dr Rifaux*, p. 192.

(2) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 258.

(3) Bergson, *Ibid.*, p. 211, 272.

(4) Hégel, *Œuvres*, t. VI, p. 178.

(5) M. Le Roy dit de même : « La vraie méthode philosophique procède à l'inverse de la pensée commune. » *Revue de Métaph. et de Mo-*

Eh bien, nous le demandons au lecteur sincère dont l'esprit n'est pas encore faussé par les sophismes d'école, est-il possible de faire de la philosophie « nouvelle » une critique plus radicale, nous allions dire plus humiliante, que celle que ses inventeurs eux-mêmes viennent d'en faire si ingénuement, en proclamant ainsi leur complète rupture avec le développement normal de l'esprit humain ?

Du reste, ils n'ont rien exagéré, et ne se sont point calomniés eux-mêmes, car il faut vraiment faire violence à l'esprit et le forcer à se « tordre sur lui-même », pour penser à l'unisson de la philosophie « nouvelle » ses principales thèses, non moins déconcertantes les unes que les autres, entr'autres celles-ci : Cet aveu n'a rien d'exagéré.

1° *L'être n'est pas* ; *tout est Devenir pur*, sans qu'aucun être puisse devenir, ou soit déjà devenu, et puisse demeurer identique à lui-même, sous le flot changeant des phénomènes. En d'autres termes, il n'y a plus ni substances, ni causes, mais seulement des actions sans agent, des attributs sans sujet, des accidents sans substance, des manières d'être sans être, un devenir perpétuel de ce qui ne peut jamais être !

2° *Négation des principes d'identité et de contradiction*, « lois du discours, disent-ils, et non du réel ». En effet, puisque l'être n'est pas, on ne peut plus le dire identique à lui-même ; quant au contradictoire, il reste encore impensable, vu la constitution présente de notre esprit, mais il n'est plus impossible. Au contraire, il est au fond du Devenir et à la racine même des choses. Ainsi les contradictoires logiques s'identifient à merveille dans « les profondeurs supra-logiques » !

3° *Négation du principe de causalité*. Puisqu'il n'y a plus ni cause, ni effet, le principe de causalité n'a plus

rale, mars 1907 (Principe émis à propos de la notion du mouvement, et appliquée de fait à toutes les autres notions de sens commun).

de sens, en sorte que ce qui commence n'a pas de cause et devient tout seul. Aussi bien « l'évolution créatrice » est-elle conçue comme un pur mouvement sans aucune chose qui soit mue ou qui meuve ; comme un mouvement qui se crée lui-même, en se donnant incessamment à lui-même l'existence qu'il n'a pas (1). L'idée de *commencement absolu* est ainsi mise partout dans l'Univers, au commencement, à la fin et au milieu de toute existence, et poussée jusqu'à la plus éclatante absurdité !

4° *Négation de la multiplicité des individus : tout est un.* Le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, le père et le fils ne sont, paraît-il, que des illusions de notre « postulat du morcelage » ! Tous les individus fusionnent dans le grand Tout (2).

5° *Négation du primat de la raison.* L'instinct est, nous dit-on, supérieur à l'intelligence, laquelle n'est qu'un « rétrécissement par condensation d'une puissance plus vaste » (3), à savoir de l'instinct. Aussi faut-il se défier des concepts « cristallisés » ainsi que des jugements et raisonnements de l'intelligence, dont l'apparente nécessité est illusoire, et se fier uniquement aux « intuitions » de l'instinct. Et c'est cette prétendue « intuition pure » ou « sympathie divinatrice », impossible à

(1) « Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. C'est là une illusion naturelle à notre intelligence ... Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de *choses*, il n'y a que des actions... Ainsi d'un immense réservoir de vie s'élance sans cesse des jets, dont chacun retombant est un monde. » — Or ce réservoir, ce centre, « n'est pas une *chose*, mais une continuité de jaillissements ». *L'évolution créatrice*, p. 269, 270.

(2) M. Hamelin réplique justement : « Le panthéisme n'admet qu'un seul individu. Si donc nous constatons l'existence d'une pluralité de consciences, le panthéisme est inacceptable, car une conscience c'est un individu, c'est un être, quelque difficulté que la reconnaissance de ce fait puisse entraîner. » *Essai sur les éléments de la représentation*, p. 452.

(3) Bergson, *L'évolut. créat.*, p. 50, 191.

définir (1), qui, paraît-il, légitime, aux yeux de ces Messieurs, des affirmations si aprioristiques, si gratuites et si renversantes pour le sens commun, car il n'est pas un seul de ces postulats qui ne renferme cent fois plus de mystères que toute notre métaphysique.

L'avenir d'une telle philosophie ?

Eh bien, que penser de cette revanche audacieuse de l'intuition esthétique ou de l'inspiration poétique sur la raison froide et calculatrice ? Et quel avenir durable peut-on prédire à une telle philosophie ?

Sans doute, elle pourra surprendre par sa nouveauté et même enthousiasmer la jeunesse inexpérimentée de nos écoles ; elle pourra séduire quelques esprits superficiels par le mirage de ses conclusions monistiques ,qui donnent le vertige à tant de têtes ; mais ceux qui ont une fois compris la contradiction et le néant du panthéisme ne se laisseront jamais convaincre par des assertions si grosses de sophismes !

Elle pourra surtout attirer en foule ces auditoires élégants et mondains toujours prêts à applaudir aux nouveautés brillantes, exposées tantôt avec les charmes d'une littérature à images ingénieuses et éblouissantes, tantôt avec les attraits mystérieux d'un terminologie profondément obscure et étrange, qui semble vous initier à une science ésotérique réservée à quelques privilégiés de l'esprit. Mais ce ne sera là qu'une séduction passagère comme celle de la mode ou de l'attraction du jour. Eh ! comment garderaient-ils longtemps leur prestige les philosophes qui se laissent entraîner à planer au-dessus ou au-delà de la logique, et à narguer, quand il leur plaît, les premiers principes du sens commun, y compris le principe de contradiction, sous prétexte

(1) Voici cependant une définition de M. Bergson : « Je veux dire cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir (?) et qui jaillit en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même. » (? ?.) *L'Evolution créatrice*, p. 272.

que les contradictoires doivent s'identifier « dans les profondeurs supra-logiques » !... A la dernière exposition universelle, la « maison à l'envers » eut, elle aussi, un succès immense, mais un succès de curiosité, sans aucune prétention à une durée éternelle.

Rassurons-nous !

Donc, rassurons-nous sur l'issue finale de la lutte commencée. Quel que soit le talent littéraire ou la virtuosité de nos adversaires ; quel que soit le concert prestigieux de réclame mutuelle qui les enguirlande et les porte au pinacle, les forces en conflit sont par trop inégales, puisqu'ils ont contre eux, comme ils le confessent, le bon sens, le sens commun, ou si l'on veut la droiture naturelle de l'esprit humain dans ses tendances les plus invincibles. Ils ont beau vouloir forcer l'esprit humain à « se tordre sur lui-même », tôt ou tard le bon sens reprendra son empire et ses droits imprescriptibles : « chassez le naturel, il revient au galop » ! Finalement, nous reverrons Hégel abandonné de tous et répétant son fameux cri de détresse : « Un seul homme m'a compris, et encore celui-là même ne m'a-t-il pas compris ! »

Ce pronostic, bien loin d'être téméraire, a l'étonnante fortune d'être en parfait accord avec celui de M. Bergson. « Un irrésistible attrait, écrit-il, ramène l'intelligence à son mouvement naturel, et la métaphysique des modernes aux conclusions générales de la métaphysique grecque. » Et il ajoute mélancoliquement : « Illusion, sans doute, mais illusion naturelle, indéracinable, qui durera autant que l'esprit humain (1). » L'aveu loyal est complet, et dépasse toutes nos espérances : M. Bergson lui-même n'a qu'une confiance assez médiocre en l'avenir de sa philosophie « nouvelle » !

Arrière donc ceux qui voudraient nous intimider en

(1) Bergson, *L'Evolut. créat.*, p. 355, 369.

raillant notre « pensée fossile » et en nous menaçant des anathèmes de la « pensée moderne » (1). Toutes les erreurs, toutes les hérésies ont eu la même prétention : chacune a eu son heure de mode ou d'actualité ; chacune s'est vantée d'être la « pensée moderne », et chacune n'en a pas moins vieilli et disparu à son tour. Comme si une date plus récente pouvait être un critère d'infaillibilité ! M. Poincaré lui-même sourit de cette plaisante vanité : « Chaque siècle se moque du précédent, remarque-t-il justement ; Descartes avait pitié des Ioniens ; Descartes à son tour nous fit sourire ; sans aucun doute, nos fils riront de nous quelque jour (2). »

Les anathèmes de la « pensée moderne ».

Il n'y a que la vérité éternelle, dont le puissant écho est pour nous le sens commun de la nature humaine, qui soit sans déclin et sans terme. Elle seule ne passe pas : elle est de tous les siècles, car l'homme ne saurait vivre longtemps en marge du bon sens universel. Elle seule a permis à Aristote de triompher d'Héraclite, — et ce fut un progrès incontestable dans l'histoire de la pensée humaine ; elle seule permettra aux disciples d'Aristote de triompher derechef des nouveaux disciples d'Héraclite.

Du reste, cette « pensée moderne » dont ils se réclament avec un naïf orgueil, où est-elle et comment la définir ? Quelle est la formule doctrinale capable de réunir les adhésions, je ne dis pas de la majorité des philosophes modernes, mais même d'un groupe un peu notable de ces philosophes ? Cette formule reste introuvable. Chacun cherche, au contraire, à se distinguer du voisin, en pensant et en parlant autrement que lui, si bien que les ressemblances doctrinales deviennent de plus en plus insaisissables.

Où est la « pensée moderne » ?

S'il n'y a plus de « doctrine » commune parmi eux,

(1) Cf. art. de Le Roy, dans *Demain*, 15 juin, 1906.
(2) Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 168.

y aurait-il du moins une orientation commune, un même « esprit » ? L'esprit subjectiviste était, en effet, très répandu depuis Kant et devenu presque universel. La pensée était réputée ne pouvoir saisir qu'elle-même. Et voici que le principal fondateur de la philosophie « nouvelle » est précisément le premier à s'affranchir hardiment de ce préjugé kantien, — comme nous le montrerons bientôt, — et à s'affirmer nettement objectiviste et réaliste. M. Le Roy va-t-il, pour cette opposition capitale, excommunier M. Bergson de la « pensée moderne » ?

Une rupture n'est pas un progrès.

Quant à l'esprit « anti-intellectualiste », ce nouveau-né est encore un peu trop jeune pour avoir la prétention de résumer en lui l'esprit moderne. En effet, ce n'est pas seulement à la pensée grecque et moyenâgeuse, à Aristote et à S. Thomas, qu'il s'oppose, mais encore à Bacon et à Descartes, à Leibnitz, à Malebranche, à Bossuet et à Fénelon, à Maine de Biran, à Victor Cousin, en un mot, à tous les plus illustres philosophes modernes parus avant Kant, — et Kant lui-même eût protesté avec énergie si on l'eût proclamé le père ou le grand-père de l'anti-intellectualisme. Or, si l'esprit humain se développe à travers les âges, comme nous le croyons volontiers, c'est avec une sage continuité, non par des à-coups si brusques et des revirements si contradictoires, — *natura non facit saltum*. Passer subitement de l'intellectualisme à l'anti-intellectualisme, de l'affirmation à la négation de la raison, ne sera donc jamais un progrès, mais un renversement des choses, un progrès à rebours.

Entre ces deux directions opposées, il faut pourtant choisir, au lieu de soutenir, comme on l'a fait, cette contre-vérité que l'une est un progrès sur l'autre. Et déjà, au nom de la science, M. Poincaré a fait son choix, en déclarant sans hésiter : « La science sera intellectualiste

ou elle ne sera pas ! (1) » A notre tour, et à plus forte raison, pouvons-nous déclarer : « La philosophie sera intellectualiste ou elle ne sera pas ! »

Un sage intellectualisme s'impose.

Jamais l'intuition des faits particuliers ne suffira à fonder une science, sans des idées générales, des principes et des raisonnements, car il n'y a de science que du général, qui seul permet à l'homme de prévoir l'avenir et de reconstituer le passé. Du reste, l'intuition pure est un fait introuvable et inexistant. Toute intuition est doublée d'une idée générale qui nous la fait comprendre dans l'analyse de ses détails et puis dans sa synthèse. Une intuition pure, sans idée générale, resterait incomprise et ne dirait rien à l'esprit. Rien n'est connu qu'au travers des idées, — non pas des idées toutes faites, ou innées, s'appliquant de force au réel, car nous rejetons cet hyper-intellectualisme de Kant, — mais au travers d'idées abstraites du réel par l'intuition de notre esprit, et puisées peu à peu au sein même des choses qui expriment et réalisent l'idéal. Voilà les idées générales qui éclairent les faits particuliers, et sans lesquelles nous ne pourrions ni les concevoir ni en parler.

Pour fonder une science quelconque, il est donc impossible de se passer d'idées, de principes et de raisonnements. Aussi, pour nous démontrer leur monisme évolutionniste, nos néo-positivistes, ces pourfendeurs résolus de l'intellectualisme, font-ils eux aussi de l'intellectualisme, sans le dire... ou sans le savoir. Sous la parure des descriptions ou des métaphores qui les expriment ou les déguisent, nous retrouvons facilement les idées, les principes et les raisonnements dont ils se servent, comme le commun des mortels. Ils font même, à leurs heures, profession de principes absolus, — eux qui ont horreur de toute proposition absolue et « cris-

(1) *La valeur de la science*, p. 214-220. — Cf. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908.

tallisée », — puisque c'est bien une condamnation absolue et sans appel qu'ils ont fulminée contre la pensée « ancienne », attribuant ainsi une valeur non pas relative, mais absolue, à leur pensée « moderne ». Contradiction flagrante et non moins instructive ! (1)

La raison finira par avoir raison.

Aussi bien ne nous laisserons-nous point troubler par d'insuffisantes ironies sur notre « mentalité archaïque ». Nous resterons en paix, indéfectiblement unis à la philosophie du grand bon sens de l'humanité. Soyons certains, en effet, que ce bon sens naturel, si déformé qu'il soit par les sophismes, ne périt jamais complètement chez les humains. Toujours il conserve un reste d'empire chez ceux-là même qui se font gloire d'en être émancipés. Aussi la philosophie basée sur les premiers principes du sens commun aura-t-elle toujours ses portes d'entrée ou de rentrée, publiques ou secrètes, dans les esprits les plus imbus de préjugés modernistes. Il n'y a donc point, comme on voudrait le faire croire, de cloison étanche entre la néo-scolastique et l'esprit moderne. Tôt ou tard ils sauront se rejoindre, et la « raison finira par avoir raison »... Attendons patiemment, pour nous réconcilier avec la philosophie « nouvelle », qu'elle se soit elle-même réconciliée avec le sens commun ! L'essentiel pour nous est de ne pas nous laisser rebuter par des paroles hautaines et dédaigneuses ; d'aller toujours de l'avant, appuyés sur le passé et le regard tourné vers l'avenir, en resserrant chaque jour plus étroitement notre alliance des idées avec les faits, de la métaphysique avec la science moderne.

(1) Ainsi M. Le Roy ose appeler la philosophie d'Aristote et de S. Thomas une « philosophie périmée désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait revenir » (*Revue de Métaph. et de Mor.*, mars 1907, p. 132). L'arrêt est prononcé « définitivement » (*Ibid.*, juill. 1907, p. 499). — Ailleurs, il est vrai, il déclare que lui et ses amis « se sentent en continuité avec l'Ecole » ! ... (*Demain*, 15 juin 1906). — Ces contradictions logiques doivent, sans doute, s'identifier dans « les profondeurs supra-logiques » (*Revue de Métaph. et de Mor.*, 1905, p. 200).

*
* *

Dans cette voie, nos derniers et plus récents succès seraient pour nos lecteurs un puissant encouragement, si nous avions le temps de les passer en revue, au moins rapidement.

Nos succès les plus encourageants.

En *Psychologie* et en *Biologie*, notre succès a dépassé nos espérances, et l'on peut affirmer qu'il n'est plus contesté désormais par les savants. Ce sera l'éternel honneur de la Psychologie contemporaine d'avoir retrouvé la première, sur bien des points, parfois il est vrai sans s'en douter, la vieille tradition aristotélique depuis si longtemps oubliée. On en voit des exemples frappants dans les nombreux ouvrages de psychologie expérimentale de M. Ribot, dans les *Sens et l'Intelligence* d'Alex. Bain, dans les *Principes of Psychology* de William James, et jusque dans *Matière et Mémoire* de M. Bergson où nous trouvons, par exemple, à notre grande surprise, la perception immédiate des sens remise en honneur et expliquée à peu près comme chez Aristote, par l'acte commun du sentant et du senti, ou par l'assimilation à l'objet du sujet qui nous en présente « l'empreinte fidèle clichée sur cet objet » (1). Pas même d'exception pour les qualités secondes, telles que les sons et les couleurs. « La matière est absolument comme elle paraît être », dit-il encore, et c'est un « étrange aveuglement » de la dépouiller de ses qualités sensibles pour en revêtir l'esprit (2). Aveuglement non moins étrange d'attribuer la perception des sens externes au cerveau, alors qu'il n'est nullement outillé pour de telles fonctions (3). Aussi M. Bergson, rompant ouvertement avec le relativisme kantiste de ses contemporains, a-t-il pu leur faire entendre, — au

1° En Psychologie.

(1) Bergson, *L'Evolut. créat.*, Préf., p. IV.
(2) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 66, 217, 225, 228.
(3) Bergson, *Ibid.*, p. 16, 27, 31.

risque de les scandaliser étrangement, — cette profession de foi digne d'un vrai scolastique : « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et nous vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie (1). » Ce retour offensif contre le kantisme, qui est assurément la meilleure inspiration du maître, — quoiqu'il ne paraisse pas suivi par ses meilleurs disciples, — mériterait de faire date dans l'histoire de la pensée contemporaine.

2° En Physique.

Dans les *Sciences physiques*, qui semblaient aux antipodes de la pensée scolastique, un rapprochement prétendu impossible, il y a quelques années, s'est déjà accompli. On a vu des savants incontestés, comme M. Duhem, par des travaux de tout premier ordre, donner leurs préférences à la philosophie ancienne, rompre avec le mécanisme pur, et revenir à ces *qualités* soi-disant *occultes*, si décriées, et dont la science ne pourra plus se passer désormais dans une explication profonde et complète de son objet. Il a été suivi dans cette voie non seulement par d'autres physiciens, mais encore par des philosophes tels que M. Bergson, comme nous l'expliquerons bientôt plus longuement.

On a vu aussi le même savant élaborer une théorie de la matière, analogue à celle d'Aristote et de S. Thomas, et désormais la matière et la forme ont grande chance d'être enfin comprises et estimées de la science contemporaine (2).

3° En Théodicée et en Morale.

En *Théodicée*, en *Morale*, des controverses récentes

(1) Bergson, *L'Evolut. créat.*, p. 217. Cf. p. 52, 216, 225, 251, 387, 389. — Cette formule ne suppose pas nécessairement *l'identité* du sujet et de l'objet mais seulement leur *union*. Son interprétation monistique ne s'impose donc pas.

(2) Cf. Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique*, 1902.

et retentissantes ont prouvé l'insuffisance et le désarroi complet de toutes les Théodicées nouvelles, et de toutes les nouvelles Morales sans obligation ni sanction. Il n'y a plus désormais de Morale digne de ce nom que la Morale traditionnelle, comme nous le montrerons en son lieu, au cours de ces Etudes.

Ce serait, en effet, anticiper sur chacune de nos Etudes prochaines, de vouloir énumérer ici en détail les gains déjà obtenus sur chaque point de la Philosophie. Dès ce premier volume, nous aurons à en indiquer plusieurs de la plus haute importance. Bornons-nous maintenant à citer deux ou trois témoignages généraux dus à la sincérité de penseurs éminents, qui ne sont pas des nôtres, et choisis au hasard dans les plus savantes nations de l'Europe.

En *Allemagne*, voici ce que naguère proclamait l'un d'entre eux, en 1907 : « Il est sûr, écrivait-il, que dans le cadre de la scolastique, les découvertes de la science contemporaine viennent s'insérer avec un rare bonheur. Et cet assemblage n'est pas l'œuvre d'une dialectique artificielle. Incontestablement beaucoup de conclusions métaphysiques de la Psychologie contemporaine retournent vers Aristote (1). » Quelques témoignages éminents.

En *Angleterre*, le célèbre Max Müller ne craignait pas de dire : « Si l'on essaye de traduire les pensées des scolastiques dans le langage philosophique de notre temps, on est stupéfait, non seulement de l'exactitude, mais encore de la profondeur de leur argumentation, et l'on doit rougir de la légèreté avec laquelle des philosophes modernes ont parfois étudié ces mêmes problèmes, que les philosophes scolastiques, tant bafoués, ont traité sous tous leurs aspects avec beaucoup plus de pénétration (2). »

(1) O. Klemm, dans le *Vierteljahrsschrift*... III. Heft, 1907.
(2) M. Müller, *Science of thonght*, London, 1887, p. 40, 41.

Enfin, à la *Sorbonne*, dans une des chaires de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, en mars 1904, M. Picavet ne craignait pas de prendre pour sujet d'un de ses cours : « Résultats philosophiques et religieux, politiques et sociaux, de la restauration du Thomisme sous le pontificat de Léon XIII », et d'y proclamer notamment « la gloire de l'Université catholique de Louvain, de Mgr Mercier et de sa vaillante phalange de professeurs thomistes, de leur *Revue néo-scolastique* dont l'esprit rigoureusement scientifique et objectif a conquis une telle autorité (1) ». Et il ajoutait, en 1905, dans son grand ouvrage sur l'*Histoire des Philosophies médiévales*, cette constatation remarquable : « Le fait a montré à tous que ces doctrines, théologiques et philosophiques, que l'on considérait comme mortes, sont capables de revivre et de s'opposer à celles que l'on aurait pu croire définitivement triomphantes (2). »

Nos prétendus insuccès.

En présence de ces éclatants témoignages de succès, dont il nous eût été facile de prolonger la liste, les prétendus « quasi-insuccès » de la néo-scolastique se réduisent facilement à leur juste proportion. Sans doute, la réalité n'a pas marché aussi vite que nos rêves de conquête. Mais c'était là des rêves de jeunesse ; les conquêtes de la pensée, pour être durables, doivent aller lentement et sûrement. Il ne faut donc pas nous en plaindre : telle est la loi.

Peut-être, au contraire, devrions-nous être agréablement surpris de la rapidité relative d'un mouvement si contrarié par les conditions mêmes où il est né.

Les esprits modernes, même les plus cultivés, étaient si peu préparés à recevoir un tel enseignement ! En effet, la formation philosophique la plus élémentaire a à peu près complètement disparu de nos lycées et de nos col-

(1) Cf. *Ami du Clergé*, 1904, p. 551.
(2) Picavet, *Ibid.*, p. 289.

lèges. La métaphysique est supprimée des programmes ; la logique est elle-même délaissée. On a complètement désappris l'art de raisonner avec justesse, et notre génération, si fière de ses progrès, présente là un stigmate inquiétant de dégénérescence.

Où a été notre faiblesse.

D'autre part, il faut bien le reconnaître, le nouvel enseignement n'était guère sympathique *a priori*. Ce n'était plus du haut des chaires officielles qu'il descendait : les puissances du jour lui étaient hostiles. Pour rayonner sur le monde, il a dû sortir de l'obscur abri des séminaires où la flamme sacrée était toujours entretenue, comme autrefois les trésors de la littérature antique étaient sortis des cloîtres du Moyen Age, qui les avaient sauvés de l'oubli. Or, ces conditions natives, par ce temps d'anticléricalisme fanatique, loin de rendre ce mouvement populaire, a fatalement éveillé des défiances, qui pour être injustifiées n'en sont pas moins tenaces et aveugles. Nous avons entendu des cris d'alarme ! (1) Nous avons vu la physique d'un savant de premier ordre, M. Duhem, traitée a *a priori* de « physique de croyant », et la pensée d'Aristote lui-même paraît encore à certains penseurs suspecte de cléricalisme ! Le temps seul, — et il faudra encore bien des années, — pourra calmer ces injustes défiances.

Où sera notre force

Mais si nos origines sont une faiblesse, n'oublions pas qu'elles sont aussi une force, car tandis que les philosophies séparées se divisent et s'opposent dans les crises perpétuelles d'un individualisme à outrance, après avoir perdu cette boussole des traditions et de l'autorité naturelle qui guide encore les autres sciences, la phi-

(1) Le *Mercure de France* faisait écho à ces cris d'alarme dans son numéro de décembre 1898. « Le néo-thomisme, y lisions-nous, est aujourd'hui en pleine force et en plein accroissement... Cette reviviscence singulière d'une pensée fossile (? la persévérance et l'ardeur de ses interprètes actuels mérite qu'on s'en inquiète ?) autrement qu'en de simples chroniques. »

losophie scolastique, au contraire, tout en étant jalouse de l'autonomie complète de ses principes et de ses méthodes, que les Conciles lui garantissent, a trouvé son centre d'unité et de ralliement dans l'autorité tutélaire du bon sens et dans le respect des traditions séculaires des âges passés.

Or l'une de ces vérités de bon sens et de tradition, c'est qu'il faut également éviter les excès opposés et de ceux qui proclament l'impuissance native de la raison humaine, et de ceux qui la divinisent en prétendant qu'elle peut suffire, sans un enseignement divin, au gouvernement de la vie. La vérité est entre ces deux extrêmes. La philosophie ne mérite ni ce dénigrement systématique, ni cet excès d'honneur. Elle doit rester autonome, c'est vrai, mais sans être séparée, car une science séparée des autres est toujours incomplète.

Qu'elle vive donc en bonne intelligence, et sans se confondre, avec toutes les sciences voisines, humaines ou divines, surtout avec celle qui garde le patrimoine de ces vérités religieuses et morales dont les sociétés ne peuvent se passer sans périr ! Telle est l'orientation traditionnelle qui fait notre unité et sera notre force.

Notre programme, nos esperances.

Persuadés que la Philosophie, comme toute autre science, ne peut être que l'œuvre collective et progressive de toutes les générations humaines, nous demeurerons les disciples dociles et loyaux du sens commun universel, et les continuateurs de la grande tradition des siècles passés ; aussi enthousiastes de tous les progrès légitimes, qu'adversaires irréductibles des révolutions et des recommencements perpétuels, car si chaque ouvrier pouvait reprendre l'édifice à pied d'œuvre, la bâtisse n'avancerait jamais.

Armée de cette double force que donnent à l'âme les convictions profondes, acquises par de longues années d'étude ou d'enseignement, et la confiance dans l'orien-

tation si sûre de la sagesse antique, appuyée sur le passé et les yeux fixés sur l'avenir, la légion volontaire des néo-scolastiques peut continuer sa marche en avant et sa lutte contre l'erreur, avec pleine confiance dans le succès final. Elle a pour elle des intelligences amies dans la place assiégée : à savoir le bon sens et la science, qui combattent pour elle et lui assureront la victoire. Oui, avant la fin du siècle nouveau, nous aurons vu, je l'espère, la défaite de ces erreurs modernes que l'on aurait pu croire définitivement triomphantes, comme le disait M. Picavet, et le triomphe de ces vérités éternelles du bon sens que l'on considérait comme mortes et qui se portent assez bien.

*
* *

Par où commencer ? par la base.

Mais pour restaurer et rajeunir ces antiques théories, il faut les étudier avec ordre et méthode ; il faut reconstruire l'édifice en commençant par la base, et voilà pourquoi nous ouvrons la série de ces Etudes par la théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance ou du Mouvement, que nous mettrons en constant parallèle avec la philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy.

Pour procéder à cette étude, nous allons sans doute nous servir de nos sens et de notre raison, intuitive ou discursive, sans nous demander, par une question préalable, si nous en avons le droit. Toutes les sciences procèdent ainsi, et leur merveilleux succès justifie pleinement leur confiance naturelle en notre pouvoir de connaître ce qui est. Quel est le physicien, l'astronome ou le naturaliste qui attend, pour se servir de ses yeux, d'avoir disséqué, analysé et compris le merveilleux mécanisme de l'œil humain ? Aucun assurément, et aucun n'a eu à le regretter. Du reste, il ne pourrait procéder qu'avec ses yeux à cette étude anatomique de l'œil, et dès lors le voilà au rouet... De même pour le

philosophe, qui ne pourrait juger la raison qu'avec sa raison. Bon gré, mal gré, cette confiance en elle-même s'impose donc à la raison dès le début de son exercice.

La Critique commence autrement.

Et cependant, nous le savons, la haute critique moderne, depuis Kant, procède tout autrement. Cette confiance lui paraît « naïve », et, dès le but, elle érige en système *a priori* la défiance des plus élémentaires évidences du sens commun ; elle met un point d'interrogation solennel sur tout ce qui a le tort de paraître clair à tout le monde. Aussi, logiquement, la raison finit-elle par se troubler en doutant d'elle-même ; elle finit par devenir agnostique, c'est-à-dire aveugle et paralytique, par auto-suggestion. Mais comme un tel état d'esprit n'est pas viable et ne saurait être sincèrement vécu, nos sceptiques se dédommagent par des accès intermittents de dogmatisme autoritaire et sans preuve. C'est tantôt la foi aveugle, tantôt l'intuition mystique, ou l'inspiration la plus fantaisiste, — tant est grand notre besoin de penser et de vivre ! — qui ont alors remplacé la raison, sans que l'on puisse nous dire ce que le philosophe a pu gagner au change. Il y a perdu au contraire, car en amoindrissant la raison au profit des instincts, il devient moins homme, et perd cette orientation vers la perfection croissante ou l'achèvement de sa nature raisonnable, si bien caractérisée par Aristote d'un seul mot, ἀνθρωπεύεσθαι.

Vraie place de la Critériologie.

Du reste, cette question de la valeur de la raison humaine, — dont nous sommes les premiers à reconnaître l'importance, — bien loin de pouvoir être solutionnée *a priori*, avant tout essai de philosophie, suppose déjà acquis une multitude de faits et de notions étudiés non seulement en Logique, mais encore en Psychologie, en Ontologie, voire même en Théodicée et en Morale, en un mot, suppose une vue générale de la Philosophie tout entière. Elle ne peut donc venir utilement qu'à la fin.

Alors seulement nous aurons acquis des informations suffisantes, qui nous permettront de trouver la clef du grand mystère, et nous empêcheront de risquer *a priori*, comme tant d'autres, des hypothèsesqui détruisent la connaissance sous prétexte de l'expliquer.

Sans doute, il serait plus logique de commencer par un traité de la certitude et de n'avancer qu'à la lumière de ce phare conducteur. Malheureusement, — l ordre logique de la connaissance étant l'inverse de l'ordre ontologique ou réel, — ce droit de préséance se heurte à une impossibilité pratique, si l'on tient à éviter tout *a priori*, tout arbitraire, ou toute pétition de principes plus ou moins inconsciente.

On a dit et répété que la Métaphysique tout entière dépend de la théorie de la connaissance ; nous croyons, au contraire, que c'est la théorie de la connaissance qui dépend de la métaphysique que l'on aura adoptée. En fait, il n'est pas une seule théorie de la connaissance qui ne postule ou ne sous-entende des théories métaphysiques. Celle de Kant ou de ses imitateurs en est un exemple frappant. Non seulement elle suppose hors de conteste l'impossibilité métaphysique de *l'action transitive* pour conclure (avec tous les subjectivistes) à l'incapacité du sujet sentant pour atteindre son objet, et partant à la subjectivité de la sensation ; mais encore elle pose en principe que toutes les notions métaphysiques d'espace, de temps, etc., fourmillent d'antinomies (1), pour en conclure à la non-valeur objective de la raison humaine. Mais qui ne voit qu'un tel point de

Elle évite la pétition de principe.

(1) « Le signe même d'une donnée métaphysique, c'est de ne pouvoir se traduire dans l'esprit humain par une proposition contradictoire » Sully-Prud'homme, *Le problème des causes finales*, p. 157. — Ce formidale *a priori* suppose résolus dans un certain sens tous les problèmes d'Ontologie. A la suite d'Aristote de S. Thomas, et grâce à la théorie de *l'Acte* et *la Puissance*, clef de la métaphysique, nous espérons les résoudre dans un sens bien différent.

départ implique déjà toute une métaphysique ? En sorte que Kant n'aboutit à la négation de la Métaphysique qu'au nom d'une certaine métaphysique ! Tout système sur la connaissance est donc fatalement solidaire d'un système philosophique.

Au contraire, l'étude d'une métaphysique se commence et se poursuit fort bien sans aucun système préconçu sur la connaissance, en prenant pour guide, — au moins provisoire, — le simple bon sens qui illumine tout homme venant en ce monde, et auquel aucun sceptique ne se dérobe dans la conduite de la vie. C'est ce que nous essayerons. Pour point de départ, nous nous contenterons du *donné* de sens commun dont se contentent toutes les autres sciences. *Evidences axiomatiques* et *observations expérimentales* sont le fondement unique de toutes leurs inductions et déductions. Tel est le *donné* qui suffit à leur succès incontestable et désormais incontesté. Pourquoi ne suffirait-il pas au nôtre ?

C'est la marche naturelle.

Telle est d'ailleurs, redisons-le, la marche naturelle de l'esprit humain qui, de tout temps, a expérimenté et raisonné, avant de se demander s'il est capable de faire des expériences et des raisonnements. Il commence par croire, spontanément, à l'évidence des sens ou de la raison : c'est la condition même de la vie de l'esprit. Et s'il use bien de ses lumières naturelles, la bonne philosophie qu'il aura édifiée sous leur direction, viendra tout naturellement confirmer et justifier ces premières certitudes spontanées du sens commun. Si, au contraire, il en use mal, s'il fait une mauvaise métaphysique, tout deviendra aussitôt antinomie et contradiction ; la raison spontanée et la raison réfléchie s'opposeront, la Philosophie et le bon sens entreront en conflit, comme pour l'avertir qu'il est en train de s'égarer, non parce que notre nature nous trompe, mais parce que nous nous en servons à rebours.

C'est précisément ce qui est arrivé de nos jours. Le problème de la certitude, — au moins sous la forme angoissante où il se pose, puisque la raison se prend à douter d'elle-même, — est né d'une mauvaise Philosophie, et de son opposition irréductible avec l'antique Philosophie, si respectueuse du bon sens. Il ne se résoudra que par un choix plus éclairé entre les deux rivales. Voilà pourquoi nous commencerons par étudier les traités de métaphysique, réservant avec soin pour la fin le traité de la certitude, comme une contre-épreuve ou une vérification rétrospective et un couronnement de nos Etudes métaphysiques. Toutefois, chemin faisant, après avoir esquissé chacune des grandes théories métaphysiques, nous aurons soin, par anticipation, de faire entrevoir sa portée au point de vue critériologique, et de soulever peu à peu le voile qui recouvre ce grand mystère. Dès la fin de ce premier volume, nous en donnerons un exemple des plus remarquables, qui suffirait à calmer l'anxiété du lecteur.

Du reste, si le lecteur était d'un autre avis, et jugeait plus commode la marche ordinaire des Manuels, il reste libre de commencer par notre neuvième et dernière Etude sur *La Crise et la Certitude*.

*
* *

Le sujet que nous abordons aujourd'hui est vaste, sans doute, puisqu'il comprend en germe la Philosophie tout entière. Il faut donc savoir nous borner aux idées fondamentales, dont nous aurons à faire les applications, et à montrer les développements presque indéfinis dans les Etudes suivantes. Limitons notre sujet.

En traitant du Devenir ou du Mouvement, nous réserverons donc plusieurs questions, celles du *temps*, de *l'espace*, de *l'infini*, par exemple, qui en sont le complément naturel, mais qui exigent, à cause de leur impor-

tance, un traité à part. Encore moins parlerons-nous de ce que l'on a ajouté à la science du mouvement, soit au nom des mathématiques, soit au nom de l'astronomie ou des autres sciences modernes. Nous nous maintiendrons strictement dans le domaine de la Philosophie, qui n'est lui-même que trop vaste.

Aussi après avoir entrevu l'immensité du champ qui s'ouvre devant nous, nous résignons-nous déjà au reproche ou à la nécessité d'être incomplet. Ce n'est donc pas un traité intégral du Mouvement que nous allons commencer, ce n'est qu'un chapitre détaché, et encore nous contenterons-nous d'une esquisse à grands traits, comme il convient à une œuvre de haute vulgarisation.

Quel sera son plan.

Voici quel sera notre plan. Dans une première partie, nous étudierons la *Nature du Mouvement*, passage de la Puissance à l'Acte, ses deux termes essentiels et opposés. Dans une deuxième partie, nous analyserons le premier facteur du mouvement, qui est sa *Cause motrice* ou efficiente. L'étude de la *Cause finale*, second facteur du Mouvement, fera l'objet de la troisième partie. Ainsi nous aurons essayé de comprendre la *nature* et les *causes* de ce fait capital de l'univers : le Mouvement.

Nous terminerons en indiquant, dans un Epilogue final, une des applications les plus originales et les plus importantes de cette théorie à la perception des sens externes.

PREMIÈRE PARTIE

NATURE DU MOUVEMENT

Passage de la Puissance a l'Acte.

Voulant étudier, avec méthode, la nature du Mouvement, il nous faut tout d'abord constater son existence réelle et universelle dans le monde physique ; — puis remarquer avec soin qu'il n'est pourtant pas le seul élément de la nature, car tout n'y est pas mouvement pur, mais un merveilleux équilibre de mouvant et de stable, de temporel et de nécessaire,— nous garantissant ainsi contre des exagérations subtiles et dangereuses que nous mettrons en relief. Ensuite il nous faudra analyser les deux termes opposés entre lesquels se produit le mouvement, savoir la Puissance et l'Acte, et faire la synthèse de ces deux notions dans une notion plus haute, celle de la Force ; — enfin poser la question du passage entre ces deux termes, la Puissance et l'Acte : passage qui est l'essence même du Mouvement. Nous serons alors tout préparés à comprendre la vérité profonde de l'ancienne définition aristotélique, et à montrer les lacunes et les vices des définitions modernes qu'on lui oppose. Division de la 1re partie.

De là six chapitres : I. Existence du Mouvement ; — II. Tout n'est pas Mouvement : Existence de l'Être ; — III. L'Acte et la Puissance ; — IV. Les Forces de la nature ; — V. Nature du Mouvement ; — VI. Définition cartésienne du Mouvement.

I

Existence du mouvement.

Le mouvement domine toute la nature.

La première chose qui frappe l'observateur appliqué à l'étude de la nature, c'est l'existence du mouvement et des changements qui en résultent. S'il lève ses regards vers les cieux, il voit ces globes de lumière qui, nuit et jour, se meuvent avec une régularité inaltérable à travers les espaces éthérés. S'il baisse les yeux sur la terre, tout lui paraît sujet à une alternative perpétuelle de production et de destruction.

Des flots innombrables d'êtres vivants, qui naissent, s'agitent et meurent, se succèdent sans cesse. Aucun d'eux ne peut vivre et subsister sans un mouvement perpétuel d'assimilation et de désassimilation qu'on appelle le « tourbillon vital ». Les êtres inanimés eux-mêmes, les vents, les nuées, messagères des pluies et des orages, les fleuves, dans leur course impétueuse vers l'Océan, tous les corps bruts dans leur chute irrésistible vers le centre de la terre, ou dans leurs actions et réactions mécaniques ou physiques, dans leurs attractions moléculaires ou leurs affinités chimiques, lui manifestent l'existence des mouvements et des changements innombrables qui se produisent incessamment à la surface du globe. Enfin, jusque dans les entrailles de la terre, il peut constater ces forces turbulentes qui parfois la font trembler, soulèvent même au fond des mers des chaînes de montagnes, engloutissent des îlots, et s'exhalent en tourbillons de feu par les cratères des volcans.

Que si l'observateur s'arme du microscope, pour étudier de plus près la nature intime des choses, il découvre des merveilles de mouvement jusque dans une goutte d'eau ou dans une cellule vivante. Là où l'œil de l'ignorant n'avait vu que repos et immobilité, le savant découvre maintenant des mystères déconcertants d'agitation et de changements ; partout c'est un fourmillement d'actions harmoniques sans nombre et sans fin. Et — ce qui n'est pas moins grandiose — ces mouvements semblent se faire écho et se correspondre d'une molécule à une autre, jusqu'à l'extrémité de notre globe ; bien plus, d'un monde à l'autre, à travers l'immensité des espaces éthérés, dans un concert de solidarité universelle.

En sorte que le mouvement paraît être le fait le plus important et le plus universel de la nature. « La nature nous dit Aristote, c'est l'ensemble des choses qui se meuvent ; c'est le principe du mouvement ou du changement... Ignorer ce qu'il est, ce serait ignorer la nature entière (1). »

Le mouvement sera donc pour lui le point de départ de toute explication scientifique. Il dominera toute sa philosophie, comme il domine toute la nature.

C'est en vain qu'on l'a nié.

Et cependant, il s'est trouvé des philosophes assez aveugles pour nier l'existence du mouvement. Dans l'antiquité, l'école d'Élée, — dont Parménide fut le chef et Zénon le disciple le plus brillant, — soutenait la thèse de l'immobilité absolue. Le mouvement ne saurait exister, croyaient-ils, parce qu'il est logiquement impossible. Et ils donnaient de cette prétendue impossibilité les quatre preuves fameuses qu'Aristote expose et réfute au VIe livre de sa *Physique*.

(1) Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ... ἀναγκαῖον γάρ, αὐτῆς ἀγνοουμένης, ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. *De nat. auscult.*, *Physique*, l. III, c. 1.

Quelques philosophes modernes (1) ont repris la même thèse, avec de très légères variantes dans leur argumentation. — « Ce qui se meut, change et devient autre ; or, il est impossible qu'un être devienne un autre être. » — « Le mouvement ne saurait provenir ni du mobile seul, puisqu'il n'a en lui-même aucun principe de changement ni aucune raison de changer, ni provenir d'un moteur extérieur, car un être ne saurait agir hors de lui-même ! » — « Le mobile, pour aller du point A au point B, devrait traverser un nombre d'intermédiaires indéfini et inépuisable puisque l'espace AB est divisible indéfiniment, donc il est impossible qu'il arrive jamais du point A au point B », etc., etc.

Nous ferons grâce à nos lecteurs de leurs autres subtilités sophistiques. Une exposition et une réfutation en règle des Parménides et des Zénons, anciens et modernes, ne piqueraient pas beaucoup la curiosité de nos lecteurs (2) ; d'ailleurs nous les croyons superflues. C'est en marchant qu'il faut prouver le mouvement.

(1) Parmi lesquels F. Herbart. Voy. *Herbatii opera*, Ed. Hartenstein, t. I, 173-210 ; IV, 64-125.

(2) Voy. Arist. *Phys.*, livre I, presque tout entier, et livre IV, c. 14. — Cependant, en faveur de ceux de nos lecteurs qui en seraient curieux, nous allons résumer les quatre arguments de Zénon :

I. Argument : *La Dichotomie*. L'espace figuré par la ligne AB, par exemple, étant composé (d'après ce sophiste) d'un nombre infini de parties inétendues, et le nombre infini étant inépuisable, le mobile ne pourra jamais achever de les épuiser pour les parcourir. Le mouvement AB est donc impossible. Et comme on peut raisonner de même pour une ligne A'B', infiniment petite, tout mouvement est impossible.

II. Argument : *L'Achille*. Jamais Achille « aux pieds légers » qui court vers une tortue ne pourra l'atteindre, car il y a entre eux un nombre infini de points à parcourir dans un nombre infini d'instants. Or il est impossible d'épuiser jamais ces deux infinis, d'espace et de temps.

Ces deux premiers arguments reposent au fond sur la même difficulté. Jamais, nous dit-on, un mouvement qui est fini ne pourra parcourir ou épuiser deux infinis. — Nous l'accordons. — Or l'espace AB, ou le temps correspondant, sont infinis puisqu'ils sont composés d'un nombre infini de parties simples et inétendues ; — c'est cette mineure que nous nions. La ligne n'est pas composée de points, ni

Rien ne saurait prévaloir contre ce fait évident : le mouvement est là sous nos yeux, manifeste, palpable, donc il existe. Serions-nous réduits à l'impuissance de

Rien ne prévaut contre un fait.

la durée composé d'instants (Voir tome VI, *L'Espace et le Temps*, p. 147 et suiv.). Le point est un zéro d'espace, c'est la limite de deux lignes voisines, et nullement une partie d'espace. De même pour l'instant. Donc, le mouvement fini AB n'a pas à épuiser deux infinis, mais deux quantités finies d'espace et de temps. Accorderait-on que chaque unité AB d'espace ou de temps est *composée* d'un nombre infini (ou plutôt indéfini de fractions *possibles idéalement*, il faudrait en dire autant du mouvement AB, et partant ces trois quantités d'espace, de temps et de mouvement, pourraient très bien s'égaler, se correspondre et coïncider ensemble. — Mais cette manière de parler est inexacte : il est faux de dire que l'unité soit un *composé* de fractions. car l'unité est antérieure à ses fractions. Avant la division, ces fractions idéalement possibles n'existent pas réellement. On n'a affaire réellement qu'à des unités. L'unité du mouvement peut donc correspondre à l'unité d'espace et de temps, sans avoir égard à des fractions d'unité qui n'existent pas encore en *acte*, mais seulement en *puissance* . Ainsi lorsque je compte à mon créancier cent pièces de un franc, je n'ai qu'à compter ces unités, sans avoir à compter en outre les décimes, centimes et fractions de centimes (qui sont en *puissance* et non en *acte* dans chaque pièce de un franc). Ou si l'on préfère, ces fractions étant implicites, je les compte toutes implicitement, en comptant les unités. De même, il suffit de faire coïncider les unités d'espace, de temps et de mouvement, pour faire coïncider implicitement toutes leurs fractions possibles. — Dans aucun cas, le mouvement fini n'a donc à épuiser deux infinis.

III. Argument de la *Flèche*. La flèche qui vole ne se meut pas dans le lieu où elle est, puisqu'elle y est, ni dans le lieu où elle n'est pas encore, puisqu'elle n'y est pas. Où donc se meut-elle? Nulle part. C'est-à-dire qu'elle ne se meut pas, ou que le mouvement est identique au repos. — Zénon s'amuse ici à reconstruire un mouvement donné avec des points immobiles. Il est clair qu'il ne peut y réussir. A chaque point de son trajet, la flèche qui vole se distingue d'une flèche au repos pas une *tendance* dynamique ou un *devenir*. La flèche qui vole ne fait que *passer* par tous les points où une flèche au repos *s'arrête*. Il y a donc deux manières différentes d'être dans un même lieu : en repos ou en mouvement. Et c'est cette double modalité que Zénon oublie de distinguer.

IV. Argument : *Le Stade*. Soit un mobile AB qui passe simultanément devant deux corps, dont l'un est immobile, C ; et dont l'autre BA se meut, en sens inverse, à la rencontre de AB et avec la même vitesse que lui. Il arrivera que le mobile AB, pendant qu'il parcourt une certaine longueur de C, aura franchi une longueur double de BA. D'où Zénon conclut « qu'une *durée* serait double d'elle-même ». — Raisonnement puéril, car la durée objective d'un mouvement ne se mesure par aucune longueur spatiale, si l'on fait abstraction des vitesses, ni par les impressions subjectives de la sensibilité du spectateur. Il faut conclure seulement que dans une même durée

l'expliquer, il n'en existerait pas moins, et, loin de l'anéantir, nous n'aurions fait que constater, une fois de plus, les limites et l'infirmité de notre pauvre raison en face des premiers mystères de la nature.

Parfois, il est vrai, l'orgueil du philosophe se résigne à grand'peine à son impuissance native. Parfois, nous dit Aristote, il ose, « bravant et dédaignant le témoignage des sens », traiter d'illusion les faits les plus palpables dont il ignore l'explication. Le philosophe de Stagire se glorifie à bon droit de n'être pas au nombre de ces « raisonneurs insensés » qui traitent d'illusion tout ce qu'ils ne savent expliquer, sauf à ne pouvoir pas mieux expliquer ensuite l'existence de ces prétendues illusions. Il n'hésite pas à condamner, par les expressions les plus fortes, leur prétention ridicule, γελοῖον, et à recommander vivement la méthode d'observation contre les théories purement spéculatives. L'observation directe n'est-elle pas mille fois plus claire que tous les raisonnements discursifs (1) ? Ne se fier qu'au raisonnement, ajoute-t-il ailleurs, en méprisant les sens, c'est donc une faiblesse d'esprit : *infirmitas quædam cogitationis est*, ἀρρωστία τίς ἐστι διανοίας (2).

de temps, l'espace parcouru sera double, si la vitesse est double ou s'il y a deux vitesses égales additionnées, celles de AB et de BA, comme dans le cas proposé.

De ces subtilités, il ne faut pas conclure que Zénon fut absolument sceptique. S'il niait les phénomènes mouvants, c'était pour mieux affirmer les substances ; s'il méprisait le témoignage des sens, c'était pour relever la certitude de la raison. De nos jours, à la suite d'Héraclite et de Hegel, l'école bergsonnienne prend la position diametralement opposée qui n'est pas moins fausse : elle consiste à nier les substances pour exalter le mouvant. La vérité est entre ces deux extrêmes et concilie les deux éléments, mobile et statique.

(1) « Demonstrare quæ sunt perspicua (nota per se) ex obscuris (ex non perspicuis per se) ejus est qui non potest dijudicare quod est per se et quod non est per se notum ». Arist., *Physic.*, l. II, c. 1, § 6. — Cf. l. VIII, c. 3. — « Qui multum de intellectu confidunt, sensum deserentes, facile in rebus naturalibus errant. » Suarez, D. 1, sec. 1, n° 23.

(2) Aristote, *Physic.*, l. VIII, c. 3, § 2, et 6 : — Cf. l. I, c. 2, § 6 ; l. II, c, 1, § 6 : c. 4, § 10, etc.

Ces conseils, marqués au coin de la sagesse et du bon sens, n'étaient pas inutiles à rappeler à nos modernes, au début de cette étude où nous devons rencontrer plusieurs autres faits dont l'existence est aussi évidente que leur nature est mystérieuse.

Nous n'hésiterons pas à les suivre docilement ; nous admettrons avec Aristote ce fait indéniable du mouvement, comme un fait capital dominant la nature entière, et nous en ferons volontiers, à sa suite, le point de départ de toutes nos spéculations.

Il reste à l'expliquer.

Jusqu'ici nous sommes d'accord avec M. Bergson lorsqu'il écrit : « C'est du mouvement que la spéculation devrait partir (1). » Mais il ne suffit pas d'admettre ce fait, il s'agit surtout pour le philosophe de l'expliquer raisonnablement. Or, tandis qu'Aristote s'empresse d'expliquer le mouvement en fonction de l'être et du principe de contradiction, — loi fondamentale du réel comme de la pensée, — l'explication de M. Bergson, au contraire, suppose que le non-être et la contradiction seraient au fond des choses.

Pouvons-nous, avec la Philosophie « nouvelle », expliquer le devenir sans l'être, le mouvement sans une chose mue, l'attribut sans un sujet, le mouvant sans le statique ? C'est ici que le désaccord va commencer et s'accentuer dans deux directions diamétralement opposées.

(1) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 342.

II

Tout n'est pas mouvement : — Existence de l'être.

La thèse que nous réfuterons.

Tandis que Parménide et Zénon soutenaient que tout est immobile, Héraclite, par un excès contraire, prétendait que tout est mouvement, et que les êtres identiques à eux-mêmes, que nous croyons saisir soit en nous-mêmes, au fond de nos consciences, soit autour de nous, sous le flot changeant des phénomènes, ne sont qu'une illusion. L'être n'est pas ; seul le devenir apparaît sans pouvoir jamais être, car dans le devenir pur tout se dissout sans cesse, et rien ne se survit. D'où la formule célèbre de l'écoulement et de l'évanouissement perpétuel des choses : πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει (1). Tout s'écoule et rien ne subsiste, par exemple : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve », disait Héraclite, parce que *tout* change incessamment et dans le fleuve et dans le baigneur (1).

Nous n'aurions même pas parlé d'une opinion si étrange et si contraire au sens commun, si elle était restée le privilège de quelques sophistes grecs. Mais l'opinion d'Héraclite a eu son écho chez plusieurs philosophes modernes, tels que Hégel et Renan, plus récemment encore jusqu'au sein de l'école bergsonienne, où elle est devenue l'erreur fondamentale, le πρῶτον ψεῦδος de la philosophie « nouvelle » (2), et nous ne pouvons plus désormais nous contenter de la réfuter par le silence.

Nous ne la réfuterons toutefois qu'à regret. S'il était permis à Platon de s'indigner qu'il fut nécessaire aux

(1) Cf. Platon, *Cratyle*, 402 A ; 404 D ; *Théat.*, 152 D ; 160 D.
(2) « L'existence est mouvement », *Répliq. des modernistes*, p. 10.

hommes de leur prouver l'existence de l'Etre suprême, combien nous sera-t-il encore plus permis de déplorer la nécessité où nous sommes de leur prouver l'existence des êtres réels qui les entourent, ou des êtres qu'ils sont eux-mêmes réellement, quoi qu'ils en disent !

*
* *

C'est l'observation la plus vulgaire, comme aussi la plus scientifique, qui nous a montré dans le monde l'existence du mouvement. C'est à la même observation que nous ferons appel pour montrer à tous les gens de bonne foi, pourvu que leur rectitude naturelle d'esprit ne soit pas trop faussée par les préjugés et les sophismes d'école, que tout n'est pas mouvement ou changement, et que sous le mouvement et le changement qui passe, sous les variations perpétuelles de surface, nous saisissons avec évidence l'être qui est et qui demeure au fond identique à lui-même. I Preuve par l'expérience.

Cette conclusion pourrait déjà nous être suggérée par le caractère périodique et constant des mouvements de la nature, qui reviennent sans cesse toujours les mêmes dans les mêmes conditions. Ainsi, par exemple, la périodicité des mouvements sidéraux n'est pas moins évidente que la perpétuité de ces mouvements. Sur la terre, les types spécifiques des règnes minéraux, végétaux et animaux s'y maintiennent, au moins depuis les âges préhistoriques, et continuent à produire les mêmes phénomènes vitaux ou physico-chimiques.

Au travers des perpétuels changements de l'univers, nous entrevoyons déjà un fond de stabilité non moins remarquable ; c'est une « possibilité permanente » des mêmes sensations, comme disait Stuart Mill, qui se traduit en langage scientifique par les *lois* de la nature. Or ces lois se ramènent à une seule : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Les natures des

choses sont donc permanentes et identiques à elles-mêmes. Sans cette permanence des causes, la récurrence des mêmes effets serait inexplicable.

Appel à la conscience.

Mais ce raisonnement est encore trop indirect. Allons au plus profond, et essayons de saisir directement l'être lui-même, l'être qui opère sous son opération passagère, l'être qui demeure sous les phénomènes changeants.

D'abord, faisons appel à notre propre conscience. Je suis déjà vieux, mais je me souviens d'avoir été petit enfant, jeune homme, homme fait. Or, sous ces trois groupes de changements qui en résument une infinité d'autres, — car on peut dire que chaque instant de ma vie a sa nuance propre, et que deux instants parfaitement semblables ne se répètent jamais, — je sens et je comprends que je suis resté au fond le même individu, le même être et la même personne, ou si l'on veut, le même *principe subsistant* d'actions et de passions, auquel je rapporte tous les mérites et démérites, tous les événements actifs et passifs de ma vie entière.

Nier l'identité ou la persévérance inaltérable de notre *moi* dans sa source profonde ; nier cette évidence du témoignage de ma conscience, en la traitant d'illusion, avec Taine ou Kant, est une négation *a priori*, toute gratuite, et qui nous acculerait à l'absurde.

Ma mémoire qui se souvient de tant de faits passés serait une contradiction vivante, puisqu'elle aurait été le témoin successif de tous ces faits dont elle se souvient, et que, d'après nos sophistes, elle n'aurait pu en être témoin, ayant cessé à chaque instant d'être identique à elle-même. Or cela est impossible, et nos adversaires ne sortiront pas de ce dilemme :

Ou bien le même être a subsisté en moi pendant ces soixante années de ma vie, puisqu'il s'en souvient, — ou bien il ne s'en souvient pas du tout ; — ou mon être subsiste, ou je ne me souviens de rien.

Une remarque sur le *cogito, ergo sum.*

Cependant, remarquons-le bien, ce n'est pas seulement par des raisonnements, c'est par une intuition immédiate que nous saisissons sous les phénomènes sensibles qui passent, le moi, l'être que nous sommes, et qui demeure *un et le même*, sous les changements quotidiens. En effet, je me saisis moi-même avec mon action ; je me sens agir, penser, vouloir. Et c'est pour cela que je dis : *ma* pensée, *mon* action, au lieu de dire *votre* pensée, *votre* action, ou bien encore *une* pensée, *une* action, sous une forme impersonnelle. Voilà le fait de conscience. Aussitôt, dans ce fait sensible, mon intelligence perçoit l'*être*, mon être, car l'être est précisément l'objet formel et adéquat de l'intelligence qui ne conçoit rien hors de l'être, et ne comprend rien qu'en fonction de l'être. « Illud quod *primo* cadit in apprehensione, dit lumineusement le Docteur angélique, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit (1). »

Ainsi, du premier coup, mon intelligence a pris contact avec l'être réel ou absolu ; elle s'est établie dans l'être comme dans son élément, et le phénoménisme pur est exclu. Supposez d'ailleurs qu'il en soit autrement, qu'au lieu d'atteindre l'être que je suis et qui en moi pense ou agit, je ne saisisse que le phénomène de la pensée ou de l'action séparé de celui qui pense ou qui agit. Désormais, je ne puis plus conclure avec Descartes : je pense, donc je suis un être ; *cogito ergo* SUM ; je dois dire seulement : donc je suis une pensée : *ergo sum cogitatio.* Encore cette conclusion est-elle excessive. Ne saisissant qu'une pensée sans aucune relation avec l'agent, désormais inconnu, qui produit la pensée, je ne puis plus dire JE *pense*, mais seulement ON *pense*, comme on dit impersonnellement : IL pleut

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 94, a. 2.

OU IL neige ! Tant il est vrai qu'en partant du pur phénomène subjectif, il devient à jamais impossible de rejoindre l'être. Il ne faut donc pas refuser de prendre comme point de départ l'être lui-même, comme notre conscience nous en donne le droit.

Nous avons donc retrouvé l'être subsistant un et le même, au fond de nos consciences, et cela serait à la rigueur suffisant pour asseoir une philosophie de l'être. Mais nous avons encore davantage, car l'être n'est pas seulement saisi au dedans, mais encore et tout d'abord, au dehors de nous et dans le monde entier.

Appel à l'induction

Sans doute, nous l'atteignons par induction. Remarquant chez nos « semblables » des manifestations physico-psychiques pareilles aux nôtres, notamment des actes d'intelligence et de mémoire, nous sommes en droit de leur attribuer un être personnel semblable au nôtre, et tous les codes de l'univers civilisé sont unanimes à reconnaître à tous les hommes la personnalité avec les droits naturels qui en découlent.

Par induction encore, nous allons retrouver l'être subsistant jusque dans les animaux, les végétaux et les minéraux qui composent le cosmos. Et que l'on ne redoute ici aucune illusion anthropomorphique. De même que nous n'avons attribué l'être intelligent qu'aux individus qui le manifestent par des opérations intelligentes, ainsi nous n'attribuons l'être vital qu'aux espèces qui ont des opérations vitales ; l'être sensible aux animaux, l'être végétatif aux animaux et aux plantes ; enfin l'être minéral à tout ce qui présente des opérations physico-chimiques, qu'il soit organique ou inorganique.

L'homme étant un abrégé de l'Univers entier, un *microcosme*, comme le remarquait Aristote, nous expérimentons en nous tous les degrés de l'être, mais nous ne les projetons pas tous à la fois et sans distinction autour de nous ; nous les attribuons avec discernement

aux hommes et aux choses, dans la mesure où nous y sommes autorisés par les lois de l'induction, et tout péril d'anthropomorphisme est ainsi évité.

Appel aux sens externes.

Cependant il serait excessif de croire que nous ne connaissons les êtres qui nous entourent que par induction. Nos sens et surtout le toucher, dans leur perception immédiate, atteignent indirectement l'être concret en même temps que les modes d'être, car le mode d'être est inséparable de l'être. Ainsi, sous la rondeur d'une pièce de monnaie, mes doigts palpent une *chose* ronde, dure et figurée, en même temps que la rondeur, la dureté et la figure.

Mais ce n'est là, hâtons-nous de le dire, qu'une connaissance indirecte et confuse, qui resterait bien obscure sans le secours de l'intelligence. L'être des choses physiques, en effet, n'est pas l'objet *propre* des sens externes, *objectum per se* ; il n'est que leur objet concomitant et accidentel, *objectum per accidens*, en sorte qu'ils n'atteignent jamais directement que le phénomène et le mouvant.

Appel aux sciences physiques.

A ces témoignages de l'observation vulgaire, nous pourrions ajouter celui de l'observation scientifique la plus relevée, qui constate à son tour que tout n'est pas changement dans le cosmos, et qu'il y a aussi du stable et du permanent, régi par des lois invariables, si bien que l'idée de fixité ou de déterminisme semble tout gouverner dans la nature, sans en excepter le mouvement lui-même (1). Un ou deux exemples suffiront pour achever de nous convaincre, et c'est d'abord à la notion scientifique de la *masse* que nous ferons appel.

Permanence de la *masse*.

Au dire unanime de tous les physiciens, la grandeur d'une masse quelconque demeure identique à elle-même partout, dans tous les temps et dans tous les lieux (2).

(1) « Quæcumque natura constant aut semper ita fiunt aut plerumque. » Arist., *Phys.*, l. II, c. 4, § 3.

(2) La conservation de la masse, serait-elle limitée à tous les corps

En un point quelconque du globe, du pôle à l'équateur, dans les profondeurs de la terre ou sur la surface d'une autre planète, un corps exigerait toujours l'impulsion de la même dose de force pour prendre la même vitesse : ce qui prouve qu'il garde toujours la même masse.

La masse, dit M. de Freycinet, « est indépendante de toutes les circonstances susceptibles d'influer sur l'état d'un corps. Non seulement elle est indépendante de sa température, de sa condition électrique, de sa cohésion, de sa fluidité ; mais elle est indépendante aussi de la pesanteur. L'expérience répétée sur divers points du globe montre que la masse n'est pas affectée par la latitude, c'est-à-dire par l'inégalité d'action du globe terrestre... On peut concevoir une modification d'intensité de la gravité, sa disparition même (qui ferait succéder à l'ordre actuel un ordre absolument différent, ou plutôt un chaos), mais il nous est interdit de concevoir la disparition de la masse. Dans ce bouleversement immense, suite d'une altération de la gravité universelle, la masse demeurait intacte... Tous les phénomènes seraient modifiés, seul le phénomène de la masse ne se modifierait pas » (1).

Permanence de la *force*.

Si la *masse* persiste à travers la succession des phénomènes changeants, la science en dit à peu près autant de la *force*. Les forces physiques des minéraux peuvent, au repos, garder leur intensité pendant des siècles, et même indéfiniment, car elles ne faiblissent jamais avec le temps. Bien plus, non seulement elles persistent, mais elles peuvent s'accumuler avec le temps, car les corps

que nos sens peuvent atteindre, c'est-à-dire à tout l'univers *visible*, suffit à notre thèse. En conséquence, on est libre d'admettre la nouvelle hypothèse des *électronistes* sur la variation de la masse avec la vitesse pour des particules invisibles, animées de vitesse supérieure à plusieurs milliers de kilomètres par seconde (Cf. Abel Rey. *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907).

(1) De Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, 2e édit., p. 162.

sont de véritables accumulateurs d'énergie. Ils sont accumulateurs de calorique, d'électricité, etc., dans certaines limites variables avec les espèces ; mais ils semblent accumulateurs sans limite d'action mécanique. En effet, la vitesse procurée à un corps par une force constante augmente toujours en proportion de la durée ; aussi la *quantité d'action* a-t-elle pour expression le produit de la vitesse par le temps écoulé, FT. Et cette loi de Galilée ne paraît pas souffrir d'exception. Il suffit de soustraire les corps aux causes ordinaires de déperdition de la vitesse : frottements, chocs, résistance des milieux, etc., conditions qui assurent également la conservation des autres énergies naturelles.

De ces faits, la science s'est élevée jusqu'à cette loi générale de la *conservation de l'énergie*, qui domine toute l'évolution cosmique, et dont nous aurons bientôt à expliquer le sens et la portée. La science moderne admet donc la persistance des forces aussi bien que des masses, et nous permet de conclure avec la plus entière certitude à la persistance de l'être. Tout n'est donc pas mouvement. Loi de la conservation de l'énergie.

Il y a donc des choses immobiles sous les phénomènes mobiles, aux yeux de la science comme aux yeux du plus vulgaire observateur, et cette preuve expérimentale est si claire qu'elle pourrait amplement suffire (1). Cependant, à la suite d'Aristote, nous ajouterons une preuve rationnelle, car la raison en témoigne à son tour, et ne peut concevoir qu'il en soit autrement.

*
* *

En effet, on ne conçoit pas un mouvement sans un II Preuve de raison

(1) « Similiter et impossibile est omnia moveri : aut alia semper moveri, alia semper quiescere ; nam adversus hæc omnia sufficit probatio una : quia videmus nonnulla modo moveri, modo quiescere. » Aristote *Phys.*, l. VIII, c. 3, § 6. — « Dicere omnia moveri falsum quidem est. » *Ibid.*, § 3.

être en mouvement, un changement sans un être qui change, une action sans un agent, un devenir sans un être qui devient, en un mot un attribut sans sujet. Se faisant l'écho du simple bon sens, Aristote en a vingt fois fait la remarque. « Il faut, dit-il, un sujet qui produise ou qui souffre le changement... Par exemple, s'agit-il d'un changement de lieu, il faut un sujet qui soit tantôt ici, tantôt ailleurs et en un autre point. S'il s'agit d'un changement par accroissement, il faut un sujet qui grandisse ou diminue. S'agit-il d'un changement par altération, il faut un sujet qui puisse être bien portant et puis malade. Enfin la même observation s'applique à la génération : il faut un sujet qui naisse et puis qui meure (1). »

Pas d'attribut sans sujet.

Un peu plus loin, il ajoute encore plus clairement : « Les choses sensibles changent, c'est-à-dire passent d'un contraire à un autre. Il faut donc qu'il y ait sous le changement un sujet qui demeure pour passer d'un contraire à un autre, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui peuvent changer. Les deux contraires ne restent pas ; c'est donc un troisième terme qui reste, la matière (3). »

Par exemple : le malade guérit ; il passe de la maladie à la santé. Qu'est-ce à dire ? Que la maladie est devenue santé ? Ce serait absurde. Il faut donc supposer un troisième terme, *l'homme*, et dire qu'il a passé de la maladie à la santé. « Toujours les contraires quels qu'ils soient sont les attributs d'un sujet, et il n'est pas un contraire qui existe séparément (3). »

Mais ce n'est pas tout. S'il est inintelligible qu'un attribut soit sans sujet, il n'est pas moins inintelligible

(1) Aristote, *Physiq.*, l. VII, c. 1, § 7.
(2) Aristote, *Ibid.*, l. XI, c. 2, § 1.2 ; Cf. c. 10, § 3.
(3) Ἀεὶ ἄρα πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου, καὶ οὐθὲν χωριστόν. Aristote, *Ibid.*, l. XIII, c. 1, § 2.

Pas de mouvement sans cause et sans but.

— à un autre point de vue, celui de la causalité et de la finalité, — de supposer un mouvement ou un devenir pur, sans rien *qui fasse devenir* ou sans rien de nouveau *qui devienne*.

1° Un devenir sans quelque chose *qui fasse devenir*, qui soit la raison d'être et la cause motrice ou efficiente du devenir, est une conception contradictoire, comme nous le montrerons plus loin en traitant tout au long de la causalité. D'autre part,

2° Un devenir sans quelque chose de nouveau *qui devienne* n'est pas moins contradictoire. On ne se meut pas uniquement pour se mouvoir ; on ne devient pas uniquement pour devenir ; on n'évolue pas uniquement pour évoluer, mais pour produire un résultat autre que le mouvement ou le devenir. Tout mouvement est un acte incomplet, disait Aristote (1), parce qu'il n'est qu'un moyen et non un but. Ainsi l'étude, la marche, la construction ne sont pas des buts, mais des moyens pour atteindre un but. Dans la vie elle-même, ou dans l'évolution vitale, que nos adversaires nous allèguent sans cesse, le changement, — toujours partiel et de surface, — n'est qu'un moyen. Le but de l'effort vital, c'est de faire durer l'être vivant, grâce à une adaptation nouvelle ; c'est de conserver l'être et ses fonctions essentielles, en maintenant uniforme la composition chimique et la température du milieu interne, qui ne pourraient changer sans danger de mort. Et cette grande loi de la « constance vitale » domine toute la biologie.

Le mouvement n'est donc qu'un moyen, le but c'est l'être, soit l'être ancien à conserver, soit l'être nouveau à produire, en sorte que le devenir sans l'être n'aurait aucun sens. Le devenir pur est donc insoutenable (2).

(1) Πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής. Aristote, *Meta.*, l. VIII, c. 6, § 7.

(2) Cette vérité capitale que l'être vivant n'évolue que pour se conserver était récemment proclamée par M. Bourget, de l'Académie

*
* *

III Preuve *par l'absurde.*

1° Négation de l'être.

Du reste, si rien ne subsiste, si rien ne dure, si l'être subsistant est une chimère, mesurez les graves conséquences d'une telle négation. Il faudra dire que nous naissons et que nous mourons à chaque instant, pour renaître et mourir de nouveau à l'instant suivant. La création et l'anéantissement de chaque chose se répéteront des milliards de fois par minute, sans parvenir à imiter, même de loin, la durée de chaque individu, car toutes ces coupures innombrables dans l'existence l'auront divisée, subdivisée, pulvérisée sans fin, et tous ces fragments successifs, sans aucun lien qui les unisse, bien loin de pouvoir contrefaire la continuité et l'unité de l'existence individuelle, ne seront plus qu'un monceau de ruines de leur merveilleux édifice. L'être n'est plus, et la phantasmagorie qu'on nous propose ne le peut imiter.

Que si l'on ne peut admettre une telle conception d'un monde anéanti et recréé à chaque instant sans pouvoir jamais être,il faut donc admettre qu'il dure et se prolonge en son fond, identique sous de perpétuelles modifications de formes,c'est-à-dire qu'il faut admettre l'existence et la durée réelles des êtres qui le composent.

Une autre conséquence, encore plus grave,de la négation de l'être est la suivante. Après avoir fait évanouir l'être, objet de la science, la science elle-même s'évanouit avec les premiers principes de sens commun qui découlent de l'être, notamment les principes d'identité

française (*Gazette de France*, 6 février 1908), et à l'Académie (Séance des cinq Académies, 25 octobre 1906), M. Dastre démontrait qu'il faut de la fixité dans la vie et non un perpétuel écoulement ; fixité, par exemple, dans la composition du sang et de tous les tissus fondamentaux ; fixité dans toutes les fonctions essentielles,etc. Fixité d'autant plus grande que l'être est plus parfait.

et de contradiction, comme il nous sera facile de l'expliquer (1).

2° Négation du principe d'identité.

Si l'être existe, il est nécessairement identique à lui-même : A = A. C'est la première vérité qui saute aux yeux de tout esprit qui, après avoir saisi l'être, le compare avec lui-même. Vérité si évidente qu'elle est presque une tautologie. On ne saurait pourtant lui faire ce reproche, car ici l'attribut n'est pas une vaine répétition du sujet. L'attribut de cette proposition A = A, malgré les apparences contraires de cette formule abrégée, ce n'est pas A, mais *égal à A*. Ce qui ajoute au sujet A une notion nouvelle d'égalité ou d'identité avec lui-même, que la notion d'A ne contiendrait pas si elle était considérée toute seule, isolément, et avant toute comparaison avec elle-même.

3° Négation du principe de contradiction.

Que si tout être est nécessairement identique à lui-même, il ne peut être identique à la négation de lui-même, sinon l'être serait identique au néant. *On ne peut donc affirmer et nier en même temps*, d'un même sujet et sous le même rapport, l'être et le non-être. Et tel est le principe de contradiction déjà implicitement contenu dans le principe d'identité, et que l'on formule ainsi : *idem simul non potest esse et non esse* (2). Ou bien encore : *idem simul inesse et non inesse eidem, et secundum idem, impossibile est* (3).

« Ce principe, dit Aristote, est le plus inébranlable de tous les principes, *βεβαιοτάτη ἀρχή*, sur lequel il est impossible de se tromper..., il est le plus notoire de tous..., pur de toute hypothèse..., celui qu'il faut nécessairement admettre pour comprendre quoi que ce soit

(1) « Intellectus noster cognoscit (primo) ens ..in qua cognitione fundantur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare et alia hujusmodi. » S. Th., *Contra Gent.*, l. II, c. 83.

(2) Ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Arist. *Meta.*, l. II, c. 2, § 8.

(3) Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ ατὰ τὸ αὐτό. Arist., *Meta*, l. III, c. 3, § 8.

à la réalité... Nous pouvons l'énoncer ainsi : il est impossible qu'une seule et même chose, sous un même rapport, soit tout à la fois et ne soit pas identique à elle-même... Personne en effet ne peut jamais penser qu'une même chose puisse être et n'être pas, comme on prétend quelquefois que le disait Héraclite. Il est vrai, ajoute-t-il malicieusement, qu'il n'est pas nécessaire de penser tout ce qu'on dit... La nature le forme spontanément, et il est le point de départ obligé de tous les autres axiomes (1). » — « Impossible, répète-t-il, d'affirmer et de nier en même temps (2) », car aucun homme ne saurait croire sincèrement à l'identité de l'affirmation et de la négation. Celui qui oserait le contester s'ôterait aussitôt la parole à lui-même et mettrait fin à sa contestation, puisque tout ce qu'il oserait dire pourrait aussi bien être nié qu'affirmé.

4° Négation de la pensée elle-même.

Telles sont les conséquences logiques de l'existence ou de la non-existence de l'être. Si l'être est, les principes d'identité et de contradiction, — qui ne sont au fond qu'un seul principe sous une double forme, positive et négative, — sont nécessairement vrais, et le fondement inébranlable de toute science humaine est désormais posé. Que si, au contraire, l'être n'est plus, si c'est une illusion, vous ne pouvez plus le dire identique à lui-même. Si vous avez remplacé la notion d'être par celle du *devenir pur*, dont le propre est de changer toujours et de n'être jamais identique à lui-même, le principe d'identité s'évanouit, et avec lui le principe de contradiction. Dans la même phrase, vous ne pouvez plus dire deux fois le même mot, avec la même signification, ni unir un sujet à un attribut, puisque à ces deux instants différents du devenir le sujet a déjà changé, nécessairement et par définition.

(1) Cf. B.-S.-H., *Ibid.*, l. IV, c. 3.
(2) Πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. Arist., *Meta.*, l. II, c. § 8.

Bien plus, dans le même instant, s'il n'y a plus d'être stable sous le changement, s'il n'y a que changement pur, vous ne pouvez l'arrêter au passage, le « congeler » ou le « cristalliser » pour dire ce qu'il est, car toute son essence serait d'être changeant et divers, et jamais identique à lui-même.

Qu'on le remarque avec soin : nous n'exagérons pas, et c'est bien là la théorie exposée, sinon avec une tranquille audace, du moins avec une sérénité déconcertante, dans certains ouvrages contemporains, qui se font l'écho de Hégel, comme Hégel s'était fait l'écho du vieil Héraclite, en niant le principe de contradiction. On y lit, en effet, que « le propre de *esse* de l'être relatif (le devenir), est d'être non-identique à lui-même ».. « Il est en même temps identique et opposé relativement à lui-même. » Bien plus l'être et le non-être sont mis sur le même pied d'égalité : « L'idée d'être relatif est celle de néant relatif » (1). Quelques citations.

De son côté, M. Le Roy n'hésite plus à nier la valeur objective du principe de contradiction. Pour lui, les contradictions logiques s'identifient dans « les profondeurs supra-logiques ». — « *Au delà de la logique* : telle doit être la devise de l'inventeur. » — « L'invention... échappe au principe de non-contradiction », car « il y a de la contradiction dans le monde ». — Sans doute, M. Le Roy veut bien accorder à ce principe quelque valeur subjective pour l'usage pratique : « Il a son domaine d'application, dit-il, il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général (2). » Mais cette concession nous paraît vaine. Si la non-contradiction n'est plus la loi de la réalité, elle ne saurait demeurer la loi du « dis- Le Roy.

(1) D[r] Compagnion, *Critiq... du Thomisme* ; Lettre à l'*Ami du Clergé*, 25 juill. 1907, p. 678, 679.
(2) Le Roy, *Revue du Métaph. et de Morale*, 1905, p. 200-204.

cours », car toute la valeur du « discours » consiste en sa conformité au réel. Si la loi du « discours » ou de la pensée ne correspond plus à la réalité des choses, elle n'est plus qu'une formalité subjective et trompeuse, à laquelle nous ne pouvons plus ajouter foi. Elle n'est plus qu'une habitude menteuse et tyrannique, dont il faut s'émanciper.

D'autre part, admettre *a priori* que la réalité n'est plus soumise à la loi de non-contradiction, et que la contradiction peut être au fond des choses, c'est admettre que si l'absurde est impensable, il n'est pourtant pas impossible ; que, par exemple, le réel pourrait être identique au non-réel, la pensée identique à la non-pensée, et tout l'édifice de la pensée s'écroule une seconde fois dans l'abîme du scepticisme. Tant il est vrai qu'on ne fait pas sa part au scepticisme, et qu'après avoir admis la contradiction dans le réel, on ne peut plus l'exclure de la pensée qui doit représenter ce réel.

Hégel. Hégel avait déjà formulé les mêmes paradoxes, et sa célèbre maxime : « l'absolu, c'est l'identité de l'identique et du non identique. » ou « l'identité de l'être et du néant » (1), loin d'être une simple boutade, est le pivot essentiel de tout son système, qu'il ne cesse de commenter à chaque page de ses 17 volumes.

En cela, il se reconnaît le fidèle disciple d'Héraclite. « Héraclite, écrit-il, ce hardi penseur est le premier qui, même avant les sophistes grecs, ait prononcé ce mot profond : « *l'être et le néant sont même chose* » (2). « Il est le premier qui ait dit ce grand mot, qui ait vu le concret et l'absolu dans l'unité des contraires. » Il est donc pour Hégel le plus grand des ancêtres : « c'est ici, ajoute-t-il avec enthousiasme, c'est ici qu'il faut dire : Terre ! Il n'est pas une seule des propositions

(1) Hégel, *Œuvres complètes* 1832-45), 2e édit., t. XIV, p. 171, 226.
(2) Hégel, *Ibid.*, t. XIV, p. 305.

d'Héraclite que je n'admette dans ma Logique » (1).

Si Hégel s'était contenté de dire que dans tout être limité et imparfait, il y a de l'être et du non-être, du oui et du non, *à des points de vue différents*, certes il aurait dit vrai, mais une vérité banale, qui ne l'eût point illustré. Il lui fallait donc, pour s'illustrer, dire — au rebours du sens commun — que c'est bien le néant, en tant que néant, qui est l'être, ou réciproquement. Ecoutons-le donc préciser le vrai sens de sa formule.

« Le néant, dit-il, dans sa nature immédiate, identique à lui-même, est précisément la même chose que l'être ! La vérité de l'être et celle du néant sont l'unité des deux. Cette unité c'est le devenir. » Et il ajoute : « cette formule : l'être et le néant sont même chose, paraît un paradoxe, et on a peine à la prendre au sérieux ; et, en effet, c'est une proposition des plus dures et des plus hardies » (2). Comment donc la faire accepter, malgré l'évidence contraire ? Il n'y a qu'un moyen, bien connu des sophistes : se désintéresser entièrement du vrai et du faux, et Hégel nous y convie hardiment : « La philosophie, dit-il, — il aurait dû dire *sa* philosophie, — apprend à l'homme à se délivrer d'une infinité de buts et de points de vue particuliers, et le rend indépendant de tout, de telle sorte qu'il lui soit absolument indifférent que ces choses soient ou ne soient pas » (3).

(1) Hégel, *Ibid.*, t. XIII, p. 301.

(2) Hégel, *Ibid.*, t. VI, p. 170-171.

(3) Hegel, *Ibid.*, t. VI, p. 172. — Les arguments de Hégel ne sont pas moins subtils ni moins sophistiques que ceux de Zénon. En voici un échantillon pour les lecteurs plus curieux :

Principe du troisième survenant : Entre deux propositions contradictoires, il y a un terme moyen, qui n'étant ni l'une ni l'autre, est les deux à la fois. Voici un exemple tiré par Hégel de la Géométrie : « On nous dit : A doit être + A ou — A : pas de milieu. Mais en parlant ainsi, ce milieu est déjà posé, puisqu'on a commencé par dire A, lequel n'est ni + A, ni — A, et est en même temps + A et — A » (tom. VI, p. 239). Hégel en conclut qu'entre le *oui* et le *non*, il

Malheureusement, cette indifférence sceptique à l'être ou au néant briserait l'élan de la pensée humaine, et mutilerait notre nature dont « toute la dignité est de penser ». Le remède proposé serait donc un vrai suicide, une abdication impossible à l'esprit humain.

Déjà stigmatisés par Aristote.

Aussi Aristote n'a-t-il pas craint de stigmatiser dans les termes les plus énergiques ces audacieux négateurs de la raison et du bon sens. Pour lui, le sophiste qui ose nier l'être et le principe d'identité ou de contradic-

y a toujours un milieu, une conciliation possible, qui affirme et qui nie à la fois l'un et l'autre, du même objet et sous le même rapport. — Mais aucun géomètre n'accordera à Hégel que A soit un terme distinct de + A. Le signe positif y est sous-entendu, pour la rapidité du discours, mais il serait impossible de donner un sens à un signe qui ne serait ni positif, ni négatif, ou qui serait les deux à la fois.

Du reste, pour plus de clarté, remplaçons les signes algébriques par les deux propositions grammaticales suivantes : *Les 3 angles d'un triangle égalent 2 droits* ; *les 3 angles d'un triangle n'égalent pas 2 droits*. Il devient aussitôt manifeste que ces deux propositions s'excluent absolument, et qu'il n'y a entre elles aucun « troisième survenant » possible. Ici plus d'appareil algébrique pour trompe-l'œil.

Il est vrai que lorsqu'il ne s'agit pas de vérité absolue, mais contingente, la même proposition peut s'affirmer ou se nier *à des points de vue différents*, mais jamais au même point de vue, sous le même rapport. Si, par exemple, Pierre a bon cœur et mauvaise tête, on pourra dire qu'il est bon et qu'il n'est pas bon, mais à des points de vue différents. Ou bien, si son cœur est bon en telle mesure, on peut affirmer qu'au delà, il ne l'est plus. Mais s'il a tel degré de vertu, vous ne sauriez dire en même temps qu'il l'a et qu'il ne l'a pas. Aussi les exemples apportés par Hégel, où il semble que l'on puisse également affirmer ou nier, ne semblent tels que parce qu'il ne s'agit jamais exactement de la même chose, sous le même rapport. La citation suivante suffira pour le montrer :

Voici comment Hégel a cru prouver que *quelque chose* et *autre chose* sont *même chose* : « Nous demande-t-on quelle différence il y a entre *quelque chose* et *autre chose*, il est visible qu'ils sont tous les deux la même chose ; identité que la langue latine rend fort bien par l'expression *aliud aliud*. En effet, *autre chose* en face de *quelque chose* est lui-même *quelque chose* ; et c'est pourquoi l'on dit *quelque chose d'autre* ; de son côté, le premier *quelque chose* étant déterminé est lui-même *autre chose* en face de *l'autre chose* » (tom. IV, p. 182). Donc, *quelque chose* et *autre chose* (le soleil et la lune) doivent être identiques, puisque les deux sont également *quelque chose* et *autre chose* !...En vérité, la sophistique grecque était encore plus subtile et plus profonde, — surtout moins lourde, — que la sophistique germanique, et nous avions tort de sembler leur décerner un prix *ex æquo*. (Cf. Graty, *Logique*, t. I, ch. 2, *La logique du Panthéisme*.)

tion n'est qu'un menteur qui se trompe lui-même, *ὁ διεψευσμένος*; c'est un être incapable de rien comprendre, *οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν* ; semblable à une bûche, *ὅμοιος γὰρ φυτῷ*, avec laquelle il serait inutile et même ridicule de vouloir raisonner puisqu'elle est sans raison : *γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον, πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον* ; — ou bien encore un sophiste dont les paradoxes ne méritent pas un examen sérieux, *περὶ οὐθενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις* ; un sophiste qui devrait se taire après avoir détruit la possibilité même de la parole, *οὐθὲν γὰρ λέγει* ; et qui devrait imiter Cratile, lequel ne pouvant plus rien dire, se contentait de remuer le doigt, *ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον* (1).

Comme on le voit, l'erreur hégélienne est décrite et exécutée, vingt-deux siècles à l'avance, non seulement avec une élégante *maëstria*, mais un accent d'indignation dont Aristote n'est nullement coutumier. La raison en est que l'hégélianisme fausse ou brise en secret les ressorts essentiels de la raison humaine ; il est la systématisation réfléchie de l'absurde : une maladie dont on ne guérit plus.

Renan lui-même en faisait l'aveu, lorsqu'à cette question : un esprit longtemps faussé par les subtilités peut-il guérir ? il répondait : « Il est trop tard ! On ne guérit pas de la subtilité. On peut reconnaître qu'on s'est faussé l'esprit, mais non le redresser. Et puis, ajoutait-il élégamment, la déviation a tant de charmes, et la droiture est si ennuyeuse, qu'en vérité, si j'étais à recommencer je la préférerais peut-être encore (2) ! »...

Germes du monisme panthéistique.

Ce mal est donc sans remède... Mais il n'est pas le seul. Le regard pénétrant du Stagirite a deviné, dans cette erreur maîtresse, le germe des plus graves erreurs

(1) Aristote, *Meta.*, l. III, c. 4, 5.
(2) Renan, *Patrice* (Roman par lettres publié dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1908). On entrevoit que ce n'est pas seulement la *pensée* qui gravite autour du problème de l'être, mais la *vie morale* tout entière.

futures, notamment du monisme panthéistique, et l'a vigoureusement dénoncé. « Si les contradictoires étaient également vraies, relativement à la même chose, continue Aristote, dès lors tout serait confondu avec tout. Ce serait une seule et même chose qu'une *galère* un *mur* et un *homme*, si l'on peut indifféremment tout affirmer ou tout nier... Un homme n'est évidemment pas une galère, mais il l'est si la contradictoire est également vraie. On retombe ainsi dans le panthéisme d'Anaxagore pour lequel : *toutes choses sont confondues les unes avec les autres* ; et par là même, il n'y a plus rien qui soit réellement existant »... Car « s'il est vrai que tel être soit homme et en même temps non-homme, indifféremment, il n'y a plus réellement ni homme, ni non-homme (1). »

Cette vigoureuse réfutation du monisme antique est toujours valable. Il suffirait de rajeunir l'exemple de la *galère*, du *mur* et de *l'homme*, pour répondre à M. Bergson nous répétant avec une insistance inquiétante que pour lui : « un verre d'eau, l'eau, le sucre et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions (2) ». Pour le monisme, en effet, toute distinction réelle est une illusion.

Théorie qui « se réfute elle-même ».

Et comme la contradiction systématique doit finir par se détruire elle-même, voici la dernière conséquence que signale Aristote : « Prétendre que l'être et le non-être sont identiques, c'est admettre l'éternel repos (du monde) et non l'éternel devenir. Il n'y a rien,

(1) « Item si contradictiones simul veræ de eodem omnes, patet quod omnia erunt unum, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν ; erit etenim idem et triremis, et paries, et homo, si de omni contingit quicquam aut affirmare aut negare.... patet quod homo non erit triremis : sed est etiam, si contradictio vera est. Et jam fit quod Anaxagoras aiebat : « simul omnes res esse », ita ut nihil vere unum sit. » — « Nam si verum est quod homo est non-homo, patet quod etiam nec homo, nec non-homo erit. » Arist., *Meta.*, l. III, c. 4, § 16, 19.

(2) Bergson, *L'Evolut. créat.*, p. 10, 366.

en effet, dans ce système, en quoi puissent se transformer les êtres, puisque tout est identique à tout (1). » Si tout est identique, assurément, à quoi bon changer pour rester identique ? le changement n'a même plus de sens. Ainsi la thèse outrée que le mouvement seul existe a fini par rendre impossible le mouvement lui-même, justifiant la célèbre parole d'Aristote : « le malheur commun de toutes ces belles théories, c'est, comme on l'a répété cent fois, de se réfuter elles-mêmes » (2).

*
* *

Mais à quoi bon tous ces raisonnements avec des adversaires qui nient le principe premier de tout raisonnement ? Quittons les hauteurs de la métaphysique, pour redescendre sur le terre-à-terre de la vie pratique, et nous nous convaincrons facilement que la théorie de l'identité ne peut être vécue. IV Contre-épreuve par le sens pratique.

Aristote a préconisé ce genre de réfutation des sophistes, le seul qui puisse les toucher. Pourquoi, leur demande-t-il, celui qui veut se mettre en route pour Mégare se met-il en marche au lieu de rester en repos ? Pourquoi en sortant, un beau matin, évite-t-il de tomber dans un puits ou dans un trou qui se rencontre sur ses pas... si tomber et ne pas tomber sont identiques, également bons ou mauvais ? (3) « Pourquoi quand le médecin leur prescrit tel remède, le prennent-ils volontiers ? car si, selon eux, il est identique qu'une chose

(1) « Accidit eis qui simul dicunt esse et non esse, magis dicere quiescere cuncta, quam moveri. Non enim est in quod quicquam mutetur. οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅ τι μεταβάλλει : nam omnia omnibus insunt. » Arist., *Meta.*, l. III, c. 5, § 16.

(2) « Accidit igitur id quod fertur vulgo his omnibus orationibus eas seipsas perimere, αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν. » Arist., *Meta.*, ll. III, c. 8, § 5 — Autre argument : Pour constater le mouvement réel des objets, il faut être au repos ; que si nous n'y sommes jamais comme on le prétend, impossible de constater le mouvement qui pourrait bien n'être qu'apparent. Cf. *Meta.*, l. X, c. 5, § 10-11.

(3) Arist., *Méta.*, l. III, c. 4, § 24.

soit ou ne soit pas un remède ; identique de le prendre ou de ne pas le prendre, ils devraient rester indifférents. Et cependant ils prennent fort bien le remède prescrit, parce qu'ils croient à la différence des choses bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, et non à leur identité ; ils croient aussi à la persistance dans les choses sensibles (telles que le remède) d'une nature qui demeure la même, avec les mêmes propriétés, sous le flux perpétuel des accidents (1). »

Impossible à un homme sensé de résister à ce nouveau genre de preuve. Aussi Aristote avait-il bien raison de croire que si, au lieu d'argumenter avec Héraclite, on l'eût ainsi interrogé, on l'aurait vite acculé à l'absurde ou à l'aveu que le principe de contradiction est la loi du réel, non moins que du discours, et qu'il ne saurait être la loi du discours, s'il n'était pas la loi du réel. Il est clair qu'en soutenant le contraire « Héraclite ne s'était pas très bien compris lui-même (2) ».

Conclusion. Voilà donc où aboutit logiquement la thèse fameuse du perpétuel et universel devenir ; elle conduit à la négation de l'être, et partant à la contradiction et au néant de la pensée et de l'action. L'être et la vérité étant identiques, comme nous le verrons plus tard en détail, — car la vérité n'est que l'être dans son rapport avec l'intelligence, — il arrive que la vérité s'évanouit avec l'être et subit le même sort. Elle n'est plus et devient insaisissable, étant comme l'être dans un perpétuel et total changement (3). Si nos adversaires retiennent encore le mot de vérité, il est vidé de son sens naturel ; rien n'élève la vérité « nouvelle » au-dessus du fait sensible

(1) Arist., *Méta.*, l. X, c. 5, § 10.
(2) Aristot., *Ibid.*, § 8.
(3) « Héraclite, dit Aristote, suppose que tous les objets sont dans un perpétuel écoulement et qu'il n'y a pas de science possible pour des choses ainsi faites. » *Méta.*, l. I, c. 6, § 1 ; l. IX, c. 4, § 6 ; l. XI, c. 10, § 11 ; l. XII, c. 4, § 2.

qui passe, et le caractère absolu des premiers principes du sens commun s'est évanoui dans le perpétuel écoulement des choses. Aussi M. Le Roy n'hésitait plus à le proclamer, sous la forme d'interrogation qui lui est chère : « Y a-t-il des vérités éternelles et nécessaires ? on en peut douter » (1). C'est le triomphe élégant du scepticisme radical. Triomphe il est vrai bien éphémère, car ne pouvant plus rien affirmer ni rien nier sur le réel, ou pouvant tout affirmer et tout nier à la fois, la pensée du sceptique s'est elle-même suicidée.

Ces conséquences et leur gravité suprême ont déjà montré au lecteur l'importance capitale du problème qui se pose sur la coexistence dans l'être créé du mouvant et du stable, du dynamique et du statique ; ce sont là deux aspects du même être, et l'on ne peut sacrifier l'un au profit de l'autre sans tomber dans le paradoxe, soit en niant le devenir, soit en supposant un devenir pur qui ne devient jamais quelque chose, où tout se dissout sans que rien se survive et progresse (2). Il faut donc maintenir les deux termes du problème, maintenir sans défaillance les deux bouts de la chaîne dont on ne voit pas encore la continuité, et chercher avec confiance le chaînon médiateur qui les unit.

C'est ce que nous allons essayer, sous la conduite d'Aristote et de S. Thomas, mais qu'on nous permette auparavant de noter deux importants corollaires de ce qui précède : le premier sur la nature et le rôle naturel de l'être substantiel ; le second sur la prétendue connaissance cinématographique d'après M. Bergson.

(1) Le Roy, *Revue de méta. et de morale*, 1907, p. 167. Cf. juillet, p. 480, etc. « Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue, l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs. » *Ibid.*, 1901, p. 305.

(2) « Clarum est quod nec illi qui omnia quiescere dicunt, verum dicunt, nec qui omnia moveri. » Arist., *Méta.*, l. III, c. 8, § 6.

*
* *

I Coroll. La Substance.

I. Corollaire *sur l'être substantiel.* — Sous les phénomènes qui changent et qui passent, il y a donc une réalité stable qui demeure ; sous le mouvement, une chose qui se meut ou se laisse mouvoir, et c'est cette réalité sous-jacente que tous appellent du nom de substance, τὸ ὑποκείμενον, d'être subsistant, ou tout simplement du nom d'*être*, par opposition aux modes d'être changeants et accidentels, qui sont bien moins des êtres véritables que des rayonnements, des manifestations de l'être, ou si l'on veut des entités dérivées, *ens-entis*.

Sans doute, cette réalité substantielle peut n'avoir elle-même qu'une persistance ou une durée relative, en ce sens qu'elle peut n'être pas éternelle ni immortelle. Par exemple, cette réalité permanente que ma conscience saisit au fond de moi-même a pu naître et pourra un jour mourir, et alors la question se pose de savoir si un être qui a un commencement et une fin, ne serait pas lui aussi un être dérivé, un être second, exigeant un Etre nécessaire et absolu. Mais c'est là une question trop complexe que nous ne pouvons aborder aujourd'hui, et qu'il nous suffit de laisser entrevoir.

Nous nous contenterons ici, après avoir montré la réalité de cet être substantiel qui se cache sous les phénomènes, — ou plutôt qui se manifeste par eux, — d'en expliquer la raison d'être et le rôle naturel. S'il faut une substance sous le phénomène, c'est d'abord parce qu'il faut un *support* au mouvement déjà reçu, ainsi qu'à toutes les autres modifications passives ; il faut, sous la passion, un être qui pâtit (1). Mais ce premier rôle *statique* de la substance, quoique essentiel, n'est pas le seul, ni même, à notre avis, le principal. S'il faut une substance

Son double rôle *statique et dynamique.*

(1) Οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα ; Arist., *Méta*., l. X, c. 9, § 1.

sous le phénomène, c'est surtout parce qu'il faut un agent sous l'action ; sous l'apparition un être qui paraît, en un mot, sous l'effet une cause, car il serait contradictoire de supposer des actions sans agent, des rayonnements sans un foyer, des effets sans cause. Et c'est pour n'avoir pas compris ce *rôle dynamique* de la substance à l'égard de ses accidents (1), si profondément analysé par les scolastiques (2), que plusieurs philosophes ont essayé de s'en passer. Ils ont cru faussement que ce rôle était *purement statique* ; que la substance n'était qu'un « théâtre inerte » de changement, et le phénomène un « vêtement tout fait d'avance » (3), comme une « mince pellicule » dont notre imagination habille ou déshabille un être invisible et inutile, partant un être-fantôme qu'il faudrait supprimer comme irréel.

Ce double rôle, à la fois statique et dynamique, de soutien et d'activité productrice des accidents, pourrait-il être rempli par quelque autre élément surajouté aux phénomènes, tel qu'une « loi objective », comme le

(1) Ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν. Arist., *Méta.*, l. VI, c. 17, § 1. Αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. *Ibid.*, § 10 ; et l. VII, c. 2, § 6.

(2) Cette causalité efficiente de la substance par rapport aux accidents est enseignée par S. Thomas et tous les scolastiques ; la seule question en litige entre eux est celle de la nature de cette causalité. — La substance joue-t-elle le rôle de cause efficiente *principale* ou seulement *instrumentale* ? Par ex., lors de la production d'une substance, se trouve-t-on en présence de *deux* actes, dont l'un serait la production de la substance, l'autre la génération des accidents par cette même substance (telle est la doctrine de Suarez) ; ou bien, n'y a-t-il qu'un *seul* acte consistant dans la production simultanée de la substance et des accidents, avec cette réserve que la substance jouerait dans la génération des accidents le rôle d'une cause instrumentale (c'est l'opinion de S. Thomas) ? — Mais dans l'une et l'autre thèse, la causalité de la substance est sauvegardée, en sorte que dans les deux opinions la nature des accidents permet de conclure par induction à celle de la substance, tandis que dans l'opinion de Kant il serait impossible de s'élever du phénomène au noumène qui reste inconnaissable. Cf. S. Thom., *Quodlib.*, IX, a. 5 ; — *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 6. 7 — 1a 2æ, q. 77, a. 1. — *De Virtut.*, q. 1, a. 3 ; — *De Verit.*, q. 14, a. 5 ; — *In. IV Sent.*, q. 1, a. 1. — Urraburu, *Ontol.*, nos 319-325 ; — De Maria, *Ontol.*, p. 578, etc.

(3) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 132.

pensait M. Fonsegrive (1), ou bien un « entrecroisement de rapports », ou une « limite interne de convergence », comme l'insinuait M. Le Roy ? » (2) — Il est clair que non. Ce ne sont là que des métaphores incapables d'aucune efficacité réelle. Une « loi » n'est qu'une manière d'être ou d'agir, uniforme et constante, qui suppose l'être et l'agent au lieu de les remplacer. A son tour, « l'entrecroisement des rapports » suppose la réalité des termes en rapport et dont les activités s'entrecroisent. Quant à la « limite de convergence, c'est là un idéal qui ne peut être atteint, pas même visé, sinon par des réalités dynamiques assez subsistantes pour converger vers cette limite. — Ajouter avec M. Le Roy, que « l'existence est effort, montée, progrès » (3) ne sauve pas sa thèse. Pour monter et progresser il faut déjà être, car l'être est antérieur, au moins logiquement, à son effort et à son progrès.

Vains efforts pour s'en passer.

M. Bergson nous paraît encore moins heureux lorsqu'il essaye de remplacer la substance des choses par leur « durée ». La « durée », nous dit-il, « est la substance même des choses (4) ». Deux critiques suffiront à montrer le peu de solidité de cette hypothèse :

1° La première est qu'aux yeux du bon sens, la durée est un mode d'être ou un attribut, et la question demeure entière : à qui appartient cet attribut ?

2° La seconde critique est que la « durée », au sens de M. Bergson, étant elle-même « une réalité qui passe » (5), un écoulement perpétuel des choses, sans aucun élément fixe, il faudrait en conclure, au contraire,

(1) Fonsegrive, *Eléments*, t. II, p. 233.
(2) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, juillet 1907, p. 476, 488.
(3) Le Roy, *Ibid.*, mars 1907, p. 159.
(4) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 259, 260. — « Le temps en est l'étoffe même... il n'y a pas d'ailleurs d'étoffe plus résistante et plus substantielle. » *Ibid.*, p. 4.
(5) Bergson, *Ibid.*, p. 331.

que rien ne persiste et ne dure. Aussi vante-t-il lui-même l'hypothèse « où le changement deviendrait enfin la substance même des choses (1) ». La durée, sans substance qui dure, s'évanouit donc à son tour, dans un perpétuel changement,comme un fantôme qui disparaît en naissant, pour renaître à l'instant suivant. Mais ces renaissances successives constituent une série de phénomènes nouveaux, et nullement la durée ou la permanence identique du premier.

M. Bergson a bien vu cette difficulté : « la *permanence*, dit-il, ... consiste en cette *répétition* (2). » Or sa réponse à cette grave objection ne l'a pas résolue : « si ce qui se défait dure, réplique-t-il, ce ne peut être que par sa solidarité avec ce qui se fait. » — Mais comment parler de la solidarité de ce qui n'est plus ? Ce qui n'est plus aurait-il encore quelque attribut réel ? D'ailleurs cette solidarité serait-elle réelle, comment pourrait-elle faire durer ce qui n'est plus ? Cette métaphore brillante de la solidarité n'est donc qu'une solution purement verbale.

Il reste acquis que M. Bergson a remplacé la continuité et la « permanence » des individus par leur « répétition », et qu'il a ainsi rendu inintelligible l'identité permanente de nos mémoires individuelles et de nos personnes. Nouvelle preuve, par l'absurde, qu'on ne remplace pas la substance.

Elle est la source dynamique d'où jaillissent les phénomènes, et qui nous rend intelligible à la fois leur apparition et leur constante récurrence. Point d'action sans agent, point de phénomène sans cause, comme nous le démontrerons plus loin, en traitant du principe de causalité.

(1) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 259, 260.

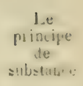
(2) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 325. — Au contraire, il dit p. 46 : « la même réalité concrète ne se répète jamais. La répétition n'est donc possible que dans l'abstrait. »

Inconséquences des adversaires phénoménistes.

La thèse contraire est tellement invraisemblable, aux yeux du bon sens, que nos phénoménistes bergsonniens n'ont pu la soutenir jusqu'au bout. Après avoir nié la substance, et *laissé en l'air* ses manifestations, comme dans une vaste phantasmagorie ; après avoir essayé de nous montrer ce fantôme sans substance de l'*Evolution créatrice,* qui ne crée aucune chose mais qui se crée elle-même, en évoluant dans le vide,— nous rappelant ainsi, malgré nous, la fameuse *chimæra bombylans in vacuo* de Rabelais, — nous les voyons tout à coup se reprendre, à la page suivante, où ils ressuscitent « un principe de création mis au fond des choses (1) », c'est-à-dire un « noumène fondamental sous-jacent », une « continuité profonde sous-jacente », un grand « Tout » où sont les « racines réalisantes » de chaque chose (2), en un mot une réalité permanente quelconque, qui, pour être supposée fort gratuitement unique et panthéistique, n'en est pas moins une substance, la substance indispensable à la production et au soutien des phénomènes. Et cette contradiction est tellement fatale, qu'Aristote la signalait déjà chez les disciples d'Héraclite. « Du reste, disait-il, nous ne croyons pas nous tromper en supposant que ces philosophes aussi admettent une autre substance des choses, qui n'est soumise absolument ni au mouvement, ni à la destruction, ni à la production (3). »

Il n'y a donc pas de phénomène sans substance, de mode d'être sans être, d'action sans agent, de mouvement sans chose mue, et c'est là une vérité fondamentale, — qui n'est nullement admise « pour satisfaire notre imagination (4) », comme le dit M. Bergson, mais pour satisfaire aux premiers principes de la raison.

(1) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 299.
(2) Le Roy, *Ibid.*, mars 1907, p. 139, 142, 143.
(3) Arist., *Meta.*, l. III, c. 5, § 4.
(4) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 325.



En effet, impossible d'admettre le principe d'identité sans le principe de substance : ils sont au fond les mêmes. Le principe d'identité affirmait, nous l'avons vu : ce qui est est ; tout être est égal à lui-même ; tout être est un et le même. Or le principe de substance se formule ainsi : *tout être est un et le même, sous ses manières d'être multiples et diverses.* C'est donc une répétition du premier, avec le nouveau rapport d'opposition entre l'être et ses phénomènes. Puisque les phénomènes sont multiples et divers, tandis que l'être est un et le même, il serait contradictoire de les identifier. Il faut donc les opposer, opposer l'être *de soi*, *per se*, qui est un et le même, à l'être *dérivé*, *per accidens*, qui est multiple et divers, et la seconde formule ne fait qu'exprimer cette opposition. En formulant ainsi les oppositions et les contrastes, la lumière jaillit plus éclatante. Elle nous fait voir comment l'être, tout en restant un et le même, peut produire des actions multiples et diverses ; comment le multiple et le divers peuvent jaillir du sein de l'être un et le même, sans aucune contradiction. Et désormais nous avons compris le multiple et le divers en fonction de l'un et de l'identique, le devenir en fonction de l'être ; nous avons fait la variété dans l'unité, et notre raison est satisfaite.

Tel est le principe de substance. Nous le reconnaissons pour la pierre angulaire de cette philosophie respectueuse du sens commun, qui se glorifie à bon droit d'être appelée la philosophie de l'être, par opposition à la philosophie du devenir ou du non-être, qui est une sophistique, suivant le mot sévère de Platon qu'Aristote a fait sien en le déclarant « parfaitement juste » : « *la sophistique roule sur le non-être* (1) » ; ou ce qui

(1) « Quare non male Plato ait, quum dixit sophisticam circa nonens immorari, *τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν*. *Méta.*, l. X, c. 8, § 2. — « Et putantes de ente tractare, de non ente dicunt, *καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν, περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν*. *Méta.*, l. III, c. 4, § 17.

revient au même : toute philosophie qui roule sur le non-être est une sophistique.

*
* *

II Coroll. Une brillante métaphore.

II. Corollaire *sur la prétendue connaissance cinématographique de M. Bergson.* — Après avoir admis que tout est mouvement ou devenir, et d'autre part que l'intelligence ne saisit que l'immobile, — double hypothèse où l'on suppose que ce monde est contradictoire et fait au rebours du bon sens, — M. Bergson en a conclu que la connaissance humaine se bornait à prendre des « vues instantanées » sur la réalité mouvante, et que la succession rapide de ces instantanés nous donnait l'apparence de cette réalité mouvante. De là, la célèbre comparaison, dont il est l'inventeur, de l'esprit humain avec le merveilleux appareil du *cinématographe*, qui produit l'apparence du mouvement par la succession rapide de vues immobiles. De là aussi son dédain pour toutes nos idées ou concepts « fixes », « cristallisés », qui « réifient maladroitement » la réalité perpétuellement fluente, et qui partant sont mensongères.

Ici l'anti-intellectualisme, ennemi-né de l'idée, prend des airs de triomphe, grâce à une métaphore brillante, et nous avons à démasquer les confusions et les erreurs multiples que cette figure de rhétorique a su recouvrir de son éclat trompeur. Elles sont fort nombreuses assurément, et nous ne prétendrons pas les relever toutes ; voici du moins en abrégé les principales :

Les erreurs qu'elle recouvre.

1° Que si tout n'est pas mouvement, s'il y a du stable sous le mouvant, comme nous venons de l'établir, cette partie tout au moins de la réalité doit bien pouvoir être représentée par des images ou des concepts stables, et « l'instantané » de M. Bergson est ici parfaitement inutile.

2° Dans les phénomènes mouvants eux-mêmes, le

mouvement n'est pas toujours tellement rapide que l'instantané soit requis, et le photographe peut tout aussi bien faire la pose. Ainsi pour photographier les tours de Notre-Dame, quoiqu'elles soient changeantes avec le temps, puisqu'elles noircissent et s'effritent, la pose du photographe peut être aussi longue qu'il voudra. L'image immobile peut donc représenter un mobile si peu changeant.

3° Lors même que nous ne prenons que des instantanés successifs sur les choses mobiles qui passent, ces instantanés n'ont rien de faux ni de trompeur. Ils sont du réel, car ce n'est pas arrêter le mouvement ni le « réifier maladroitement » que d'arrêter sa pensée à tel ou tel point. Considérer ces points, par abstraction, comme en dehors du temps, ce n'est pas les fixer mais y fixer notre attention ; ce n'est pas changer et déformer la réalité, ni changer les termes du problème qu'elle nous pose,c'est seulement étaler ces termes pour prendre le temps de les étudier. Aucune illusion dans ce procédé d'étude (1).Tandis que le devenir de M. Bergsgon,sans lois fixes et sans points de repère, sur lesquels notre esprit puisse avoir une prise ou se reposer pour les mieux étudier, serait absolument inintelligible et intraduisible en langage humain.

4° Enfin il n'est pas moins faux que nous ne puissions prendre sur le mouvant que des vues immobiles ou des instantanés discontinus. Le regard de notre conscience à l'intérieur, ou celui de nos yeux à l'extérieur, peut fort bien suivre le fil d'un mouvement intérieur ou extérieur, sans aucune discontinuité. Entre le point A et le point Z, le commencement et la fin du même mouvement, aucun hiatus, mais continuité parfaite dans notre

(1) Cf. Arist., *Méta.*, l. XII, c. 3, § 8, 9. — D'où l'adage scolastique *abstrahentium non est mendacium* : Οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων. *Phys.*, l. II, c. 2, § 3.

représentation. Et c'est précisément dans la constatation de ce passage continu entre deux termes, que je saisis l'existence et la nature du mouvement, car sans cette expérience je n'en aurais aucune idée.

Du reste, ma conscience ou mon œil ne sont pas les seuls instruments à jouir du privilège d'enregistrer le continu successif, et puisque M. Bergson aime ce genre de comparaison, qu'il observe de plus près, par exemple, le *Kodak panoramique tournant*, il le verra enregistrer en tournant la vision successive d'un immense paysage, ou la continuité du même mouvement. Il en conclura que l'instantané discontinu n'est pas le seul mode que nous ayons pour saisir le mouvant, et que nous avons aussi, quand il nous plaît, des images mouvantes du mouvement.

Ce qui a trompé M. Bergson.

Ce qui a trompé M. Bergson, c'est que pour *mesurer* le mouvement, il nous faut des points de repère fixes et des mesures fixes, tels que des millimètres ou des secondes invariables. Car si les mesures étaient variables, et fluents les points de repère, il serait impossible de rien mesurer. Mais de là à conclure, comme il le fait, que nous *concevons* le mouvement comme l'addition de positions immobiles, et le temps comme l'addition d'instants intemporels, il y a tout un abîme. Et il est entièrement faux qu'Aristote ou S. Thomas aient jamais songé à « reconstituer artificiellement la mobilité en combinant des immobilités les unes avec les autres (1) ». Nous n'avons jamais prêté le flanc à une telle critique, comme nous le montrerons bientôt en traitant de la nature du mouvement.

Mais ce qui a surtout trompé M. Bergson, c'est une autre méprise encore plus grave : il n'a pas suffisamment distingué l'image sensible de l'idée ou concept intellec-

(1) *Revue du mois*, 10 septembre 1907, p. 354.

tuel. Si l'image sensible peut être mouvante, l'idée abstraite ne le peut pas, car son objet est essentiellement fixe et immuable. Pourquoi cette différence et ce contraste ?

Si l'idée abstraite, par exemple l'idée de mouvement en général, n'est pas mouvante, mais fixe et invariable, ce n'est donc pas que nous soyons privés d'images mobiles du mouvement, et obligés de nous contenter d'instantanés fixes et immobiles, pris sur la réalité mobile, comme l'a dit M. Bergson, mais uniquement parce que l'idée (ou le concept) ne représente nullement le même objet que l'image. L'image représente un *fait* instable : *quod est* ; l'idée représente au contraire une *raison d'être* stable : *quod quid est*. Expliquons ces formules classiques :

Raison de la fixité de l'idée.

Sous l'image sensible d'un mouvement quelconque, mon esprit découvre une possibilité éternelle réalisée, et c'est ce *type possible* que l'idée représente. Or ce type d'un mouvement fugitif, temporel et contingent, est lui-même un type immobile, éternel et nécessaire. C'est l'archétype idéal, ou la forme nécessaire, ou l'*εἶδος* de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Leibnitz, de Kant lui-même, et de l'humanité tout entière. C'est la vision de ce monde idéal des possibles, — quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, — et dont notre monde actuel est une réalisation imparfaite et fugitive.

L'idée n'est donc pas « une vue stable prise sur l'instabilité des choses », comme le croit M. Bergson (1), mais une vue stable de la partie stable des choses. Toute chose, en effet, a deux aspects : l'un individuel et contingent, l'autre idéal et nécessaire ; l'un mobile et fugitif, l'autre immobile et éternel, qui nous donne la raison d'être du premier et nous le rend intelligible.

(1) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 340.

Sans doute, — et nous l'accordons bien volontiers, — il faut se garder des idées « toutes faites » ; il faut faire nous-mêmes nos idées « sur mesure », en les façonnant peu à peu, en leur donnant une ressemblance de plus en plus rigoureuse et adéquate avec les réalités observées dans la nature. De telles idées, abstraites de la réalité, et toujours maintenues en contact avec la réalité, si incomplètes qu'on les suppose, conservent toujours la valeur de leur origine, et nous n'avons aucun droit de les tenir en suspicion.

Fixité radieuse du phare indispensable.

Ne craignons donc pas cette fixité immobile et radieuse de l'idée. C'est cette fixité du phare, qui guide les mouvements du pilote et l'empêche de s'égarer ; c'est cette immobilité du point d'appui qui fait la force du levier de notre esprit, car le statique sera toujours le pivot essentiel du dynamique, aussi bien pour les mouvements de l'esprit que pour ceux du corps. Ainsi, par exemple, le raisonnement doit s'appuyer sur le principe, et le principe sur l'idée, pour qu'ils soient bien fondés et solides.

On a cru pouvoir, d'un mot magique, exterminer l'idée en disant qu'elle est chose « cristallisée » et « morte », d'où « la vie s'est retirée ». Mais ce ne sont là que des jeux d'esprit, où l'on confond l'idée et son objet.

En vérité, l'idée est l'acte vital de l'esprit ; loin d'être une chose « morte » ou un « résidu inerte », elle est un « fruit » de l'esprit. Bien loin d'avoir l'immobilité impuissante du cadavre, elle est la puissance et la fécondité même. Comme l'observe S. Thomas, nos idées se divisent ou s'accouplent, et se fécondent entr'elles, donc elles vivent.

Elles sont la source mère de toutes les sciences, car il n'y a de science que de l'universel et du stable, comme M. Poincaré, lui-même, le reconnaît après

Aristote et S. Thomas (1). Ce sont, en effet, les idées générales qui permettent au savant de prévoir l'avenir avec assurance ou de reconstituer le passé le plus reculé : ce qui, de l'aveu unanime, est le plus beau triomphe du génie humain. Seules, elles peuvent faire l'accord entre les hommes et donner à la vie morale et sociale une base solide. Les images instables et fugitives sont trop individuelles et trop changeantes pour faire cet accord et rien fonder de durable.

Non seulement l'idée crée la science et la morale, mais encore c'est elle, c'est l'idéal qui inspire le génie de l'artiste et du poète, aussi bien que la conception du plus humble artisan. Tout se dit et tout se fait à son image, on ne peut s'en passer. Aussi nos anti-intellectualistes, après avoir fulminé contre l'idée, sont les premiers à s'en servir à chaque instant, à en remplir leurs ouvrages, alors même qu'ils affectent de la déguiser sous de brillantes images (2). Répétons-le encore une fois : on ne peut s'en passer ; elle est la vie de l'esprit et de l'action ; elle est le moteur universel.

*
* *

Terminons cet important corollaire, en dévoilant la source première d'une si grave erreur, qui vicie à sa racine même la philosophie « nouvelle » de nos modernes Héraclites. Aristote nous y aidera puissamment. Origine de cette erreur.

(1) « Un joueur d'échecs, par exemple, ne crée pas une science en gagnant une partie. Il n'y a de science que du général » (Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 13). — « Omnis scientia est universalium... Quodam modo scientia est universalis (dans ses principes), quodam modo autem minime (dans ses applications particulières). » Arist., *Méta.*, l. XII, c. 10, § 8. — Cf. l. V, c. 2, § 10 et l. XII, c. 9, § 19.

(2) « Je me refuserai toujours à comprendre qu'un homme qui écrit des livres remplis de pensées, soit anti-intellectuel, qu'il oppose l'instinct à l'intelligence. Il y a là une contradiction interne... Que l'on prétende aboutir à l'anti-intellectualisme par des raisonnements, ce sera toujours pour moi une absurdité dépourvue de sens. » Borel, *Revue de Méta. et de Morale*, nov. 1907.



Ce qui a causé l'erreur de ces philosophes, observe le Stagirite, ce n'est pas leur peu d'amour pour la vérité. « Comment donc, s'écrie-t-il, des gens qui la recherchent et qui l'aiment avec tant de passion, s'en font-ils des idées si fausses, et l'ont-ils si singulièrement interprétée, à ce point que ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie, en sont scandalisés et absolument désorientés ? Rechercher la vérité ne serait-ce donc que poursuivre des oiseaux qui s'envolent (1) ? »

A cette question, vieille de plus de deux mille ans et toujours actuelle, toujours palpitante d'intérêt, voici ce que répond aussitôt le Philosophe : « Leur erreur vient de ce qu'ils ont confondu les sens et la raison, et que le sensible leur a paru dans un perpétuel changement...Ce qui a causé leur erreur, c'est que tout en étudiant sincèrement la vérité, ils ne voyaient d'êtres réels que dans les choses sensibles exclusivement. Or... c'est en voyant que cette nature tout entière que nous avons sous les yeux est incessamment livrée au changement, et qu'il est impossible de savoir la vérité sur ce qui change sans cesse, que ces philosophes ont été poussés à croire que l'homme ne peut jamais conquérir la vérité, au milieu de ce bouleversement perpétuel et général. C'est là l'hypothèse qui fit fleurir la plus extrême de toutes les doctrines que nous venons de citer, celle des soi-disant disciples d'Héraclite, parmi lesquels il faut compter Cratyle, qui en était arrivé à ce point de croire qu'il ne devait même plus proférer une seule parole, et qui se contentait de remuer le doigt. Il faisait un crime à Héraclite d'avoir osé dire qu'on ne pouvait jamais se baigner deux fois dans la même eau courante, car pour lui il pensait qu'on ne pouvait pas même dire qu'on s'y baignait une seule fois ...»

(1) Τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν. Arist., *Méta.*, l. III, c. 5, § 10.

Pour guérir ces esprits malades, ajouterons-nous avec Aristote, « il faut leur montrer et leur persuader qu'il existe sous le sensible mouvant, une nature subsistante et immobile », et que nos sens auraient beau être paralysés ou détruits, et tout le sensible supprimé, comme dans une nuit universelle, les êtres de la nature ne seraient pas anéantis pour cela, car « il serait impossible que les objets qui causent la sensation n'existassent plus parce que la sensation n'aurait plus lieu (1) ». De même pour la pensée, serait-elle détruite, il n'en resterait pas moins vrai éternellement que $2 + 2 = 4$. Le remède d'après Aristote.

En d'autres termes, il faut, pour les guérir, leur montrer comme un fait inéluctable cette loi de l'esprit humain, contre laquelle aucun mortel ne saurait s'insurger : « nous ne connaissons jamais quoi que ce soit qu'à cette double condition qu'il y ait quelque chose qui subsiste d'un et d'identique, et aussi des (principes) universels (c'est-à-dire l'être et les principes nécessaires qui nous l'expliquent)... c'est bien là une nécessité incontestable... à moins de soutenir cette énormité que la science se réduit à la sensation (2) ».

On ne saurait mieux dire aujourd'hui, après vingt siècles de progrès, ni plus clairement démasquer l'erreur fondamentale de cette philosophie « nouvelle » qui se dit elle-même néo-positiviste et anti-intellectuelle, oubliant que « toute la dignité de l'homme consiste, — non à sentir, — mais à penser »; oubliant aussi que le premier devoir du philosophe, qui cherche à expliquer la nature humaine, est de ne pas la mutiler, sous prétexte de la mieux expliquer. Or c'est bien de cette mutilation qu'ils se rendent coupables lorsqu'ils appellent l'idée « mensongère » (parce qu'elle exprime l'im-

(1) Arist., *Méta.*, l. III, c. 5, § 7, 10, 12, 21. — Cf. l. XII. c. 9, § 19.
(2) Arist., *Méta.*, l. II, c. 4, § 1, 3.

muable) et qu'ils érigent en principe qu'il faut « retrouver le sensible (seul vrai, parce qu'il est mouvant) sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et le masque, — et non, comme on le disait autrefois, retrouver l'intelligible sous le sensible qui le dissimule (1) ».

Par cette mutilation, les néo-positivistes renversent la législation de l'entendement humain, dont ils ne peuvent pourtant pas plus que nous se passer, puisqu'ils se servent de l'idée, et partant l'affirment encore au moment même où ils la nient.

Tel est le vice fondamental ou le point vulnérable, nous allions dire : le talon d'Achille de la Philosophie « nouvelle », et c'est Aristote qui, le premier, a su viser droit et frapper juste.

(1) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 201.

III

L'Acte et la Puissance.

Il faut unir le mobile et l'immobile.

Entre les deux excès contraires de Parménide et d'Héraclite, qui niaient ou le mobile ou l'immobile, Platon s'était déjà maintenu dans un juste milieu ; il avait admis la coexistence nécessaire, dans le devenir, de deux parties impossibles à identifier : « de l'immobile et du mobile », ou de ce qu'il appelle avec ses contemporains, « l'être et le non-être » (1). Mais il a laissé à son disciple Aristote le soin et la gloire de pousser à fond l'analyse de ce fait vulgaire et si mystérieux du mouvement ou du devenir, et d'en formuler une théorie scientifique solidement assise sur les bases positives de l'expérience (2).

Celui-ci remarque, tout d'abord, que dans la nature le mouvement succède au repos, et le repos au mouvement. Je pense, j'écris, je parle ; mais je ne pense pas toujours, je n'écris pas toujours, je ne parle pas toujours. Et lorsque je me repose, je sens très bien que j'ai la puissance d'agir : cette puissance, ma conscience la saisit très clairement lorsqu'elle fait effort pour passer à l'acte et qu'elle se déploie librement dans l'action.

(1) Voir dans le *Timée* les pages célèbres sur la χώρα.

(2) Cf. Arist., *Méta.*, l. IV, c. 12 et l. VIII entier. — On nous a reproché de donner « moins des preuves que des applications de la théorie » (Baudin, *Revue thomiste*, mai 1899, p. 169). Mais c'est là une méprise. A la suite d'Aristote, nous constaterons des faits ; et leur analyse loyale suffira à dégager les notions d'*acte* et de *puissance*, en montrant en même temps leur réalisation dans la nature. Or c'est bien là une preuve, non *a priori* sans doute, mais expérimentale par induction, la seule preuve possible. Par ce procédé on construit la vraie métaphysique, celle qui ne doit être que « la plus haute abstraction des faits observés ».

I Les [illegible] :

Il y a donc un état d'action et un état de repos, ou plutôt un état de force latente où l'être possède la puissance de produire l'action ou l'état qu'il ne possède pas encore. De là découle la distinction fondamentale entre

Acte et Puissance

l'*acte*, « ἐντελέχεια », et la *puissance*, « δύναμις ». Lorsque le mouvement est produit ou subi, l'objet possède alors en acte, « ἐνεργικῶς », la qualité qu'il ne possédait pas réellement auparavant, si ce n'est en puissance, « δυναμικῶς » (1).

Et comme l'être en puissance contient une indétermination, τὸ ἀόριστον, et une imperfection, τὸ ἀτελές, qui ont disparu dans l'être en acte, nous en concluons que l'acte est la détermination, l'achèvement, la perfection de la puissance. Telle est la notion générale de l'*acte*. Après avoir désigné originairement l'*action* ou l'opération (2), on l'a étendue à toute autre qualité ou perfection de l'être, et jusqu'à l'être lui-même, en tant qu'être, car l'être est la première perfection (acte premier) d'une chose.

Ainsi le disciple qui vient à l'école du docteur n'est pas encore réellement docte, *doctus in actu* ; cette qualité lui manque, mais il est apte à l'acquérir. Il est donc en puissance de devenir docte, *doctus in potentia* ; tandis qu'un idiot serait incapable de le devenir. Un grain de sénevé peut germer, croître et devenir un grand arbre, un grain de sable ne le peut pas. Le fer que l'on plonge dans la fournaise n'est pas encore incandescent, mais il peut le devenir, tandis qu'un autre corps, l'eau, par exemple, ne possède pas la même aptitude.

(1) Dans la langue d'Aristote, les deux mots Ἐνέργεια et Ἐντελέχεια sont généralement synonymes. Cependant le premier indique plutôt l'*action* (ἐν ἔργῳ) et le second l'*état* final qui en résulte (ἐν-τέλος-ἔχω), d'après Trendelenburg et d'autres philologues modernes. Cf. Aristote, *Méta.*, l. VIII, c. 3 et 8.

(2) « Nomen actus (a verbo agere) primo fuit attributum operationi, sic enim quasi omnes intelligunt actum. » S. Thomas, *Quæst. disp. de Potent.*, q. 1, a. 1, c.

Ces exemples nous amènent à saisir une autre distinction fort importante. Autre est la puissance du disciple à travailler et à s'instruire ; autre est la puissance du fer à rougir dans le feu ou la puissance de l'argile à être modelée. Celle-là est une puissance *active*, celle-ci une puissance *passive.* La première est une faculté d'agir, de produire un effet (*virtus producendi*) ; la seconde est une aptitude à subir un effet (*capacitas suscipiendi aliquod complementum*). « La puissance active, dit Aristote, est le principe du mouvement et du changement dans un autre ou dans une autre partie du même individu. La puissance passive est le pouvoir d'être mu par un autre ou par une autre partie de soi-même (1). » Puissance active et passive.

Cette puissance passive est quelquefois appelée *une possibilité,* mais c'est là une équivoque et un abus, car il faut bien se garder de confondre la puissance avec cette pure possibilité logique ou métaphysique, τὸ δυνατόν, qui désigne la non-contradiction, et que l'École définit : *non repugnantia ad existentiam.* « Le *possible*, dit Aristote, n'a rien à voir avec la *puissance* » (2). La puissance active, comme celle d'un ressort élastique non encore tendu, aussi bien que la puissance passive, par exemple, l'aptitude de l'argile à être pétrie et modelée, sont quelque chose de réel et de positif dont tel ou tel autre corps, le fer et le marbre, sont évidemment privés. C'est l'*impuissance* ἀδυναμία qui est une privation ou un non-être, et non pas la *puissance* δύναμις (3).

(1) « Potentia activa est principium transmutationis in alio, prout est aliud, ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. Potentia passiva principium transmutationis passivæ ab alio, aut prout aliud est, ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο. Arist., *Méta.*, l. VIII, c. 1, § 3, 4. — Cf. l. IV, c. 12, § 1, 2.

(2) Δυνατὸν οὐ κατὰ δύναμιν. *Ibid.*, l. IV, c. 12, § 10.

(3) « Nunc autem habet quamdam dispositionem, causam et principium hujuscemodi passionis... impotentia vero privatio potentiæ est et quædam talis principiia blatio, quale diximus. » Arist., *Méta.*, l. IV, c. 12, § 5, 6.

Puissance prochaine, éloignée.

La puissance comporte d'ailleurs une foule de degrés. Il est clair qu'un architecte très exercé dans son art a la puissance de bâtir une maison, dans un degré bien supérieur à celui d'un architecte novice. La puissance de celui-ci est supérieure à celle d'un ignorant qui pourrait apprendre l'art de l'architecture mais qui ne le connaît pas encore ; enfin nous ne trouvons plus qu'une puissance radicale à cet art dans le petit enfant. Les scolastiques ont ramené tous ces états potentiels à deux principaux : la puissance *éloignée* et la puissance *prochaine*. Celle-ci est prête à passer à l'acte, *statim ad actum potest reduci* ; celle-là a besoin d'y être disposée ; mais il faut reconnaître dans chacun de ces états une foule de nuances et de degrés différents.

La puissance active est souvent appelée *acte premier* par opposition à son opération, qui est l'*acte second*. Ainsi le raisonnement est l'acte second de la raison. Il y a donc plusieurs degrés dans l'acte comme dans la puissance. Ce sont autant d'échelons successifs par lesquels l'être s'élève à la plus haute perfection dont il est capable.

II
Preuves expérimentales.

Cet état de simple puissance est assurément quelque chose de très mystérieux, mais son existence est parfaitement constatée soit par la conscience, soit par les faits vulgaires que nous venons de rappeler. Nous allons ajouter qu'il est encore mis en évidence par une multitude de faits scientifiques où l'état de potentialité joue un rôle si important.

En *histoire naturelle*, on pourrait citer mille faits remarquables : par exemple, la réviviscence des vibrions, des nostics, des rotifères. Après leur congélation ou leur dessiccation parfaite, il suffit d'une goutte d'eau et d'un peu de chaleur pour les ranimer. De même, la vie dans un batracien complètement gelé peut reprendre son cours après le dégel. L'exercice de la vie n'était donc

que suspendu par la siccité ou le refroidissement ; la vie ne persévérait pas en acte, mais seulement en puissance.

Toutefois le fait le plus important, car il domine et inspire toutes les sciences biologiques, est celui de l'évolution embryonnaire. Cet ovule fécondé, au moment où il va commencer son évolution, *n'est encore qu'un devenir* ; il renferme les virtuosités de choses qui n'existent pas encore. Impossible de découvrir ni même de supposer dans sa substance homogène les moindres linéaments de l'organisme qui en sortira finalement après une série de métamorphoses les plus étonnantes. Et cependant cet ovule microscopique renferme déjà, d'une certaine manière, l'organisme entier d'un être nouveau, avec son tempérament, son caractère, ses aptitudes, ses tendances morbides qui se réveilleront à échéances fixes et mille prédispositions héréditaires ; en un mot, il renferme l'avenir tout entier d'un individu et même de plusieurs générations. 1° Faits biologiques.

Ce fait scientifiquement certain, aux yeux de tous les biologistes contemporains, comme nous le démontrerons dans une Étude spéciale sur la *Vie*, nous fait toucher du doigt la réalité de cet état mystérieux de *Puissance active,* de cet état où l'élément dynamique existe obscurément sans se manifester encore, mais où il est prêt à passer à l'*acte* et à s'exprimer dans la matière, prêt à l'organiser et à la spécifier dès que les conditions extérieures deviendront favorables.

Aussi, vaincus par l'évidence de ce fait, les savants ont-ils dû reprendre la théorie, et jusqu'à la terminologie d'Aristote : « Le germe, écrit Müller, c'est le tout *in potentia* ; quand il se développe, les parties intégrantes apparaissent *in actu*. En observant l'œuf, nous voyons apparaître sous nos yeux cette centralisation des parties émanant d'un *tout potentiel* (1). »

(1) Müller, *Manuel de physiol.*, t. 1, *proleg.*, p. 20.

Après le témoignage du monde organique, écoutons celui du monde inorganique.

2° Faits chimiques

Dans les combinaisons *chimiques*, les corps mis en contact révèlent tout à coup des affinités privilégiées ou « électives » qui dissimulaient leur présence, et sont de véritables potentialités.

Bien plus, dans tout composé chimique, les éléments perdent les propriétés qui les caractérisaient ; de leur union dérive un nouveau corps parfaitement homogène, doué de propriétés toutes nouvelles et souvent opposées aux anciennes. Ainsi, par exemple, si l'on vient à combiner dans des proportions convenables le chlore et le sodium, substances qui sont l'une et l'autre éminemment vénéneuses, le produit qui en résulte, bien loin d'être un poison, est un des aliments les plus utiles à l'homme : le sel marin.

De même, si l'on combine un volume d'oxygène à deux volumes d'hydrogène, ces deux gaz produiront de l'eau à l'état de vapeur, puis à l'état liquide, et douée de propriétés physiques et chimiques fort différentes des deux gaz qui l'ont constituée.

Mais si l'on parvient ensuite, à l'aide de la chaleur ou de l'électricité, à détruire la combinaison ainsi formée, et à séparer les éléments unis par l'affinité, ces éléments reparaissent de nouveau avec toutes leurs propriétés primitives : ces propriétés n'étaient donc pas anéanties pendant la durée de la combinaison ; elles y demeuraient *en puissance*.

Ici les chimistes modernes tiennent exactement le même langage que nous. M. Berthelot, après avoir fait l'analyse et la synthèse du sel marin, en tire la même conclusion : « Il est donc démontré, nous dit-il, que le composé se trouvait réellement *en puissance* avec toutes ses qualités, dans les corps composants mis en évidence par l'analyse (1). »

(1) M. Berthelot, *La Synthèse chimique*, p. 7.

a puissance latente des *explosifs chimiques* est un exemple encore plus frappant. On sait qu'une petite quantité de dynamite, par exemple, renferme dans ses flancs une quantité prodigieuse d'énergie, capable d'opérer les effets les plus terrifiants. Or, cette capacité de mouvement est quelque chose de bien différent du mouvement lui-même. La comparer, comme le font les mécanistes, négateurs de la puissance, à de vrais mouvements, quoique invisibles, par lesquels les atomes de dynamite tourneraient sur eux-mêmes, comme la toupie *qui dort*, en attendant de se tranfsormer en mouvement de translation et d'explosion, au premier choc extérieur,— est une comparaison brillante assurément, mais qui se détruit elle-même, car elle suppose qu'à chaque instant les atomes tourbillonnant se heurtent entre eux, avec les vitesses vertigineuses qu'on leur suppose, — la vitesse de rotation devant être égale à celle d'explosion, s'il n'y a plus de véritable potentialité. Les explosifs chimiques.

Elle suppose aussi que les atomes heurtent les parois du vase ou de la cartouche qui les renferme,— heurtent encore plus vivement les instruments des manipulateurs. Ils devraient donc exploser à chaque instant, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient même pas subsister, — ni subsister sans se modifier sans cesse, puisqu'en vertu du parallélogramme des forces un mouvement ne peut rencontrer un autre mouvement, ni éprouver la moindre résistance, sans se modifier aussitôt.

Or l'on ne constate, dans nos dépôts de dynamite, ni explosions incessantes, ni modification perpétuelle dans la puissance de ce pouvoir invisible et formidable. Il n'est donc pas un mouvement.

En *physique*, un grand nombre de phénomènes, par exemple, l'analyse de la lumière blanche par le prisme, et sa reconstitution synthétique par la projection des rayons colorés du spectre solaire sur un même point. 3° Faits physiques.

nous conduiraient à la même conclusion : les qualités des corps sont tantôt en acte et tantôt en puissance seulement.

4e Faits mécaniques. Enfin dans cette partie de la physique qui ne s'occupe que du mouvement des corps, abstraction faite de leur nature spécifique, la *Mécanique* ou la *Dynamique*, science toute fondée sur la distinction de l'énergie *actuelle* et de l'énergie *potentielle*, nous trouvons un exemple remarquable des notions d'acte et de puissance, sur lequel il nous faut insister.

« Dans la nature, écrit M. de Freycinet, l'énergie se montre sous deux aspects très différents, en *puissance* et à l'état d'*effet réalisé*. Un corps placé à une certaine hauteur au-dessus du sol, contient en puissance la quantité d'énergie ou de force vive qu'il développera en tombant, sous l'impulsion de la gravité, jusqu'à la rencontre du sol. Le poids multiplié par la hauteur exprime le travail latent ou *potentiel* qui réside en lui avant que la chute commence. Au bas de la chute, ce même produit représente, non plus un travail en puissance, mais un travail effectué, et par conséquent la force vive dynamique emmagasinée par ce travail dans le corps. A un point intermédiaire quelconque, l'énergie latente ou *potentielle*, qui existait seule au départ, se divise maintenant en deux portions : l'une, la force vive, développée par ce commencement de chute, et qui se nomme énergie *actuelle* ou force vive proprement dite ; l'autre, qui continue à mériter le nom d'énergie *potentielle* et qui correspond au supplément de force vive dont la suite de la chute sera la source. En résumé : l'énergie totale dévolue à un corps est égale à la somme de ses énergies *actuelle* et *potentielle*. Chacune de ces énergies augmente ou diminue quand l'autre diminue ou augmente, mais leur total demeure invariable. Tel est

le principe de la *conservation de l'énergie* (1). »

Notez que cette grande conception de la science moderne sur la « métamorphose de l'énergie », s'applique tout aussi bien à la puissance emmagasinée dans un corps à l'état de chaleur, d'électricité, d'affinité chimique, etc., qu'à l'état de mouvement proprement dit. L'énergie existe toujours sous une double forme, tantôt à l'état d'actualité agissante, tantôt à l'état latent et invisible de simple potentialité. *Agir* ou *Pouvoir* : sont toujours les deux termes opposés et corrélatifs, dont la somme demeure constante.

Leur explication.

Autant ce double fait est clairement constaté aux yeux des savants, autant sa nature est encore mystérieuse. En mécanique, l'action, c'est le mouvement local qui se figure aisément ; mais un *mouvement en puissance*, c'est-à-dire une qualité active capable de produire un mouvement, sans être elle-même un mouvement, — c'est là une conception qui devait effaroucher les maîtres de la mécanique, au moins ceux qui avaient fait la gageure de tout expliquer par deux éléments en acte : la matière et le mouvement. Aussi se sont-ils empressés de supposer que l'énergie potentielle n'avait de potentiel que le nom, et qu'elle était elle-même un mouvement, quoique mouvement invisible et caché des molécules. Mais ce n'est là qu'une explication métaphysique de nos savants, — et des plus contestables, — qui ne remplace les fameuses *qualités occultes* que par des *quantités occultes*, et que M. Poincaré lui-même (2) ne craint pas d'appeler une « conception gratuite et suspecte ».

Si la notion de puissance s'impose à toutes les sciences de la nature, à la Biologie, à la Psychologie, à la Chimie, etc., une exception en faveur de la mécanique

(1) Freycinet. *Essai sur la Philosophie des sciences* (2e édit.) p. 240.
(2) Poincaré, *Revue de Meta. et de Morale*, 1896, p. 538. *Le mécanisme et l'expérience.*

n'est pas admissible, d'autant qu'elle risquerait de rendre inintelligible la mécanique elle-même. La démonstration en a été faite plus d'une fois, notamment par M. Couailhac dans sa belle thèse de doctorat qui fut un événement en Sorbonne, en 1897, et que nous demanderons la permission de citer en la résumant.

Insuffisance de l'explication mécaniste.

On imagine souvent, dit-il en substance (1), que l'énergie actuelle est un mouvement de translation, et l'énergie virtuelle une vibration moléculaire, et qu'ainsi le mouvement suffit à tout expliquer. Il est aisé de montrer qu'il n'en est rien. Voici un pendule. Il oscille entre deux positions extrêmes, A et B. Quand il part de A, son énergie actuelle est nulle, son énergie potentielle est à son maximum. Dans son trajet de A en B, il y a échange continuel ininterrompu entre ces deux énergies. L'énergie virtuelle décroît, l'énergie actuelle grandit, jusqu'à ce qu'il ait atteint la position verticale, C. Quand il la dépasse et monte en B, un échange en sens inverse se produit. Arrivé en B, l'énergie actuelle est nulle et l'énergie potentielle est à son maximum. Alors, nous dit-on, le mouvement ne fait que changer de forme, une vibration moléculaire a succédé à un mouvement de translation. — Soit ; mais prenons une de ces molécules en vibration. Une vibration, c'est un mouvement de va-et-vient au delà et en deçà d'une position moyenne. On peut donc l'assimiler à l'oscillation du pendule et lui appliquer le même raisonnement. Il y a un moment où cette molécule arrive à une de ses positions extrêmes, A ou B, et où son énergie actuelle est nulle, son énergie virtuelle à son maximum. Dans cet instant d'arrêt, quelle est la forme de l'énergie virtuelle ? Est-ce la forme du mouvement ? Nullement, puisqu'il

(1) Couailhac, *La liberté et la conservation de l'énergie*, p. 173. — Cf. P. Vignon, *La notion de force*, p. 265 et suiv.

y a arrêt du mouvement. Elle est donc une chose bien différente du mouvement.

Il n'y aurait qu'une réplique possible, ce serait de dire que la molécule décrit un mouvement circulaire et que sa vitesse est uniforme. Mais, ajoute M. Couailhac, on ne trouvera pas un seul savant pour admettre cette solution. En dehors de cette hypothèse pourtant, pourvu que la vitesse de la molécule varie et que son orbite soit légèrement elliptique, on retrouvera toujours sous le mouvement une énergie potentielle distincte du mouvement. Elle est réelle. Qu'est-ce donc ? Une *capacité de mouvement*, une force, au sens métaphysique de ce mot, et si nos adversaires ont tant de peine à admettre la notion de puissance, c'est parce qu'ils ont déjà repoussé la notion de *Force*. Ne les poursuivons pas plus loin, nous les retrouverons, sur ce nouveau terrain, au chapitre suivant. Réplique et solution.

Concluons donc de toutes ces observations scientifiques, aussi bien que des observations les plus vulgaires, et des faits de conscience eux-mêmes, que l'acte et la puissance sont, dans la nature, deux manières d'être également réelles, mais opposées. C'est aussi la conclusion d'Aristote : « Au-dessus de toutes les acceptions du mot être, dit-il, il faut distinguer l'être *en puissance* et l'être *en acte* » (1).

On ne saurait nier une distinction si manifeste sans tomber dans l'erreur de Protagoras et de l'Ecole mégarique, qui identifiaient l'acte et la puissance. Voici la réfutation qu'Aristote nous en a laissée. « Prétendre qu'on n'a réellement de puissance que lorsqu'on agit, et que, là où l'on n'agit pas, on n'a plus de puissance, III Preuve par l'absurde.

(1) Aristote, *Méta.*, l. V, c. 2, § 1. —... *Ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.* — Sur l'impossibilité de réduire la puissance à un mouvement caché, cf. Bulliot, *L'unité des forces physiques*, p. [illegible] et suiv.

ce serait soutenir que celui qui ne construit pas ne peut pas construire, ou qu'il n'y a plus de constructeur du moment qu'il ne construit pas, ou bien que l'artiste qui cesse d'exercer son art ne le possède plus. Mais alors par quelle acquisition soudaine peut-il se mettre à travailler et à construire ? — Même objection, ajoute-t-il, pour ce qui regarde les choses inanimées. Ni le froid, ni le chaud, ni le doux, en un mot aucun objet sensible n'existerait plus du moment que nous ne le sentirions plus. Par la même raison, aucun être sensible n'aura la faculté de sentir quand il ne sent pas actuellement. Mais si l'on appelle aveugle l'être qui n'a pas la vue dont la nature a doué sa race, et qui ne l'a pas à l'époque où la nature voudrait qu'il l'eût, il s'ensuivra, d'après cette théorie, que les mêmes hommes pourront être plusieurs fois par jour aveugles ou sourds. Mais si ce sont là des doctrines qu'on ne peut défendre, il est clair que la puissance et l'acte sont deux choses fort différentes, tandis que ces systèmes les identifient et les confondent. » — Enfin Aristote termine cette vigoureuse réfutation en faisant bien remarquer que « ce n'est pas là une distinction de petite importance qu'ils risquent ainsi d'effacer », διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν (1).

Et, en effet, si cet univers n'est composé que d'êtres pleinement actualisés, où est la place du devenir ? Il n'y en a plus. Il y aura bien des groupements nouveaux d'être anciens, mais il n'y aura plus ni d'êtres nouveaux, ni de nouveaux degrés d'être, ni de nouveaux individus. Le devenir est ainsi supprimé. Si, au contraire, l'univers n'est rempli que de pures puissances, sans aucun acte qui les fasse se mouvoir, jamais elles ne passeront d'elles-mêmes et toutes seules à l'acte, — comme nous l'établirons en parlant de la causalité, — et le devenir est en-

(1) Aristote, *Méta.*, l. VIII, c. 3, § 1-5. — Cf., *Phys.*, l. I, c. 9.

core une fois supprimé. Il faut donc, pour comprendre le devenir, supposer que parmi les êtres de l'univers les uns sont en acte, les autres en puissance, à des degrés divers, et que partant il y a deux formes de l'existence : la puissance et l'acte.

IV Objection de Leibnitz.

Cette argumentation d'Aristote, aussi claire qu'irrésistible, va nous aider à comprendre combien est au fond peu solide la distinction imaginée par Leibnitz entre ces deux termes contradictoires : l'acte et la puissance. D'après ce philosophe, l'être pourrait se trouver dans un état intermédiaire qui ne serait ni l'acte ni la puissance, et qu'il définit lui-même : « Un pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé (1). » Mais quel pourrait être le sens précis de ce pouvoir moyen ? Dans ce nouvel état, l'être a-t-il commencé d'agir ou n'a-t-il pas commencé ? S'il a commencé d'agir, il n'est plus en puissance de faire ce qu'il fait, il est déjà en acte. S'il n'a pas commencé d'agir, il est donc encore en puissance. Entre l'alternative d'agir ou de pouvoir agir il n'y a donc pas de milieu possible.

L'exemple apporté par Leibnitz explique-t-il mieux sa pensée ? « L'exemple, nous dit-il, d'un poids qui tend la corde à laquelle il est suspendu ou celui d'un arc tendu peut éclaircir cette notion (2). » Nous avouons ne pas comprendre comment le poids ou le ressort qui tendent la corde peuvent être dans un état intermédiaire entre l'acte et la puissance. Nous croyons, au contraire, que ce poids et ce ressort sont véritablement en acte de tendre la corde, car l'effort de tension est déjà un acte, alors même qu'il produirait l'équilibre.

Mais cet état de tension du ressort ne doit pas nous faire oublier l'état précédent, celui de simple puissance élastique dans un ressort non tendu. Il est clair qu'une

(1) Leibnitz. *Sur la réforme de la philosophie*, I, 454.
(2) Leibnitz, *Ibid.*

spirale en acier, laissée au repos, est toujours un ressort, tandis qu'une spirale de plomb n'en est pas un. Il y a donc quelque chose de plus dans l'une que dans l'autre : à savoir, une puissance active d'élasticité, capable de passer à l'acte soit de simple tension, soit de mouvement effectif.

Explication du *conatus*.

D'ailleurs nous sommes loin de nier que la puissance active, au moins dans ses degrés supérieurs, puisse « contenir et envelopper la *tendance* ». Cette propension et, pour ainsi dire, ce besoin d'agir ont été affirmés par Aristote, S. Thomas et l'École tout entière, qui l'appellent « *nisus*, *conatus*, *appetitus naturalis* ». Mais entre cette aptitude spéciale, ce besoin d'agir et l'action elle-même, il reste encore à franchir toute la distance qui sépare la puissance de l'acte.

Enfin les disciples de Leibnitz qui, pour mieux nier l'état de simple puissance, oseraient affirmer que tout être est toujours en acte, n'atteindraient pas encore leur but. Car il est évident qu'un être qui est en acte n'opère pas en même temps tout ce qu'il peut opérer ; « *non semper operatur quidquid operari potest.* » S'il est donc en acte pour tel ou tel effet seulement, il faut bien admettre qu'il n'est encore qu'en puissance pour tous les autres effets.

Il est donc manifeste que l'état d'acte et l'état de puissance sont deux alternatives nécessaires et contradictoires, entre lesquelles il n'y a pas de milieu possible (1).

(1) Ils se sont donc mépris sur la pensée d'Aristote, les modernes qui confondent la *puissance* avec un *acte commencé*. Conception plus claire, peut-être, mais qui n'explique plus le devenir. « La puissance, écrit M. Rivaud, est un acte moins parfait et moins stable, mais qui a déjà toutes les déterminations de l'acte. » Il ajoute : « Si cette interprétation est exacte, la théorie de la puissance et de l'acte ne nous fait pas comprendre ce qu'est le devenir. » — Donc, répliquerons-nous, l'interprétation n'est pas exacte. (Rivaud, *Le problème du devenir dans la philosophie grecque*, p. 392.)

IV

Les forces de la nature.

Pour comprendre comment un principe ou plutôt un fait si manifeste a pu être nié par des philosophes d'ailleurs si distingués, approfondissons un peu plus leurs pensées ou leurs systèmes, et nous verrons qu'ils y ont été conduits par deux voies diamétralement opposées : les uns par une exagération *a priori* de l'idée de *force* ou de principe actif, les autres par la négation même de cette idée.

I Exagération des dynamistes.

Les premiers, issus de l'école leibnitzienne ou dynamiste, ont très bien vu, — surtout après les analyses psychologiques de Maine de Biran et de Jouffroy, — que la notion de force est une de ces notions primordiales puisées principalement au sein même de la conscience, dans le sentiment de l'effort personnel que nous exerçons si souvent en nous et autour de nous, et dont l'esprit humain ne saurait se passer. Quoique apparue dans le sentiment d'un effort conscient et libre (1), l'idée de force s'en distingue bientôt, dès que notre expérience s'élargit et que notre puissance d'abstraction s'élève.

Que l'impulsion soit donnée par ma main, d'une manière consciente ou inconsciente, libre ou fatale, avec ou sans sensation musculaire ; qu'elle soit donnée par la traction

(1) Nous analyserons longuement les données psychologiques de l'effort (effort *musculaire*, effort *d'attention*, effort *d'arrêt*, effort *de décision*...) Tome VIII, *La Liberté*, p. 182-203. — Par anticipation, voici notre conclusion : quoique nous ne sentions notre *action* que lorsqu'elle est réfléchie dans une *passion*, cependant c'est bien elle que nous sentons alors directement et clairement, par simple intuition de conscience et sans raisonnement.

d'un animal, par la pression d'un ressort, d'un poids, d'un jet d'eau ou de vapeur, par l'attraction d'un aimant, ou tout autre procédé, le résultat moteur étant toujours le même, nous concevons une cause d'impulsion, au fond identique, malgré des variétés accidentelles, et cette cause ou capacité de produire le mouvement, nous l'appelons du nom très général de force. Ainsi l'idée abstraite de force s'est vite dégagée de l'empreinte de son origine humaine, pour s'étendre à toutes les causes possibles de mouvement. De psychologique et d'anthropomorphique, à l'origine, elle est bientôt devenue une notion universelle, applicable par analogie à tous les êtres et à toutes les sciences de la nature.

Un point de vue leur échappe. Si les dynamistes ont su comprendre l'importance capitale de ce fait de conscience, ils n'en ont saisi toutefois qu'un seul côté, celui de la force en action, et ils ont négligé l'autre point de vue, celui de la force en puissance. Aussi, chez eux, la notion de force est-elle restée tronquée et incomplète ; et c'est avec cette notion amoindrie et mutilée qu'ils ont essayé d'expliquer ou de reconstruire le monde.

Leurs monades sont des centres de force toujours en acte dont toute l'essence est d'agir. Dès lors, il n'y a place que pour deux alternatives. L'acte de la monade sera empêché de produire tout son effet par la résistance d'une force antagoniste, ou bien ne sera pas empêché. Le second état sera celui d'*action libre*, le premier état celui d'*action contenue* ou de *tension*. L'état de simple *puissance* demeure ainsi supprimé ou arbitrairement confondu avec celui de *tension* ou d'*équilibre*, par une confusion que l'observation la plus élémentaire suffirait à dissiper.

Exemples. Supposons, par exemple, deux lutteurs se prenant corps à corps. Si leurs efforts se contrebalancent exactement, aucun d'eux ne changera de position : ils reste-

ront immobiles ; et cependant qui pourrait confondre cette inaction apparente avec l'inaction des mêmes lutteurs s'ils étaient seulement appuyés l'un contre l'autre ou assis côte à côte ? Dans le premier cas, ils agissent sans réussir à terrasser leur adversaire, mais ils agissent vraiment, comme en témoignent la chaleur de leurs muscles, la sueur de leur front, la contraction de leurs membres... C'est le cas de tension ou de l'action contenue par une force égale et opposée qui lui fait équilibre. Dans l'autre hypothèse, au contraire, ils n'agissent nullement : mais qui pourrait nier qu'ils aient la force ou la puissance d'agir ou de lutter ?

Ajoutons un autre exemple tiré des corps inorganiques. Dans une chaudière à vapeur en ébullition, avant que la soupape soit soulevée ou que les parois éclatent, il y a mouvement de tension ; dans une pile électrique, avant que les rhéophores aient relié les deux pôles, il y a aussi une tension ; et qui pourrait croire que cette action contenue se serait jamais produite, si l'eau de la chaudière, les éléments de la pile et les diverses causes qui coopèrent n'avaient pas eu la *puissance* de la produire ?

La puissance et l'acte contenu sont évidemment deux états que l'on ne doit ni assimiler ni confondre.

*
* *

II Exagération des mécanistes.

Les autres philosophes, avons-nous dit, sont arrivés à la même confusion par une voie tout opposée, par la négation de toute idée de force, soit immatérielle, soit matérielle, comme nos phénoménistes modernes ; ou du moins par la négation de toute force physique, de toute activité dans les corps inorganiques (1) : nous ne parlerons ici que de ces derniers.

(1) Par *activité* des corps inorganiques, nous entendons qu'ils ont vraiment la *puissance d'agir*, quoiqu'ils ne soient pas maîtres de

Disciples de Descartes, partisans de la *théorie mécaniste*, bien moins philosophes que géomètres et physiciens, ils se font un point d'honneur de déclarer la guerre à ce qu'ils appellent avec dédain : « des forces *abstraites* », « des qualités *occultes* de la matière », des « entités mystérieuses propres à cacher notre ignorance », et dont certains auteurs « dotent très gratuitement la matière ». Ils ne cessent de répéter qu'il faut à jamais « expulser de la science ces anciennes erreurs », « pures fictions de l'imagination », ces principes « dont on n'a jamais prouvé l'existence », et « dont la notion est purement subjective... ». S'ils daignent encore se servir à chaque instant dans leurs écrits de ces « locutions consacrées », de ces « termes convenus », c'est uniquement, disent-ils, « parce qu'ils sont utiles pour la rapidité du discours » (1).

Leur guerre aux *entités occultes*.

Critique.

Si ces auteurs ne parlaient que de réduire le nombre trop considérable des *forces* qui ont encombré l'ancienne physique, cette tendance serait vraiment scientifique et leur but très louable. Assurément les forces de la nature, sous leur apparence de multiplicité prodigieuse, cachent une réelle et profonde simplicité ; la science a pour mission d'étudier leurs analogies, leurs ressemblances, leurs combinaisons, et d'en simplifier la classification.

Ainsi l'horreur du vide de nos anciens a été ramenée à la pression de l'atmosphère ; en électrodynami-

leurs actions et qu'ils ne puissent interrompre ou modifier à leur gré leur état de mouvement ou de repos (*force d'inertie*). « Hoc est, proprium corporis, dit S. Thomas, ut motum moveat et agat. » *Q. disp. De pot.*, q. V, a. 8.) « Quod si corpus tantum *agi* et non *agere* dicitur, hoc est secundum hoc, quod illud dicitur agere, quod habet dominium super actionem suam... ; per hoc tamen non excluditur, quin (corpora) agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere. » S. Thomas, *Q. disp. De. verit.*, q. V, a. 9, ad 4.

(1) P. Secchi, *L'Unité des forces physiques*, 1866, pp. 14, 63, 155, 344, 359, 462, etc.

que,les deux fluides électriques de Dufay et d'Ampère, qui étaient classiques il y a cinquante ans, sont réduits à une seule force ; les forces magnétiques sont devenues un cas particulier des actions électro-dynamiques ; on a pu ramener à une même cause le mouvement orbitaire des planètes, la chute des graves à leur surface, le flux et le reflux des océans qui les recouvrent..., etc. Tout bon philosophe doit applaudir à ces éliminations ou à ces simplifications des forces matérielles de la nature, dès qu'elles sont justifiées. Mais la négation radicale de toute force et de toute activité dans les corps inorganiques est évidemment une exagération regrettable et un but chimérique. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que nous avons vu ces savants distingués affirmer hautement que « le but de leurs travaux était de faire *table rase* de *toutes* ces forces *abstraites* (1) ».

Ce n'est pas ainsi, croyons-nous, que les plus puissants génies de la science l'ont jamais comprise. Le grand Newton disait au contraire que « déduire des phénomènes de la nature un petit nombre de forces ou de causes générales du mouvement, et faire voir ensuite comment les propriétés de tous les corps et leurs phénomènes découlent de ces causes reconnues, ce serait faire de grands pas dans la philosophie naturelle, malgré que ces causes demeurassent cachées (2) ». Témoignage de Newton.

Les savants qui, de nos jours, ont fait écho à ces sages paroles de Newton, sont devenus de plus en plus nombreux. On sait avec quel éclat M. Duhem a réhabilité De M. Duhem.

(1) P. Secchi, *L'Unité des forces physiques*, p. 450. — De même : A. Brasseur, *La Psychologie de la force*.

(2) « Ex phænomenis naturæ, duo vel tria derivare generalia motus principia, et deinde explicare quemadmodum proprietates et rationes rerum corporearum omnium ex principiis istis manifestis consequantur, id vero magnus esset factus in philosophia progressus, etiamsi principiorum istorum causæ nondum essent cognitæ. » (Newton, *Optic.*, l. III, q. 31.)

De M. de Freycinet.

dans la physique moderne les fameuses *qualités actives*, soi-disant « occultes », de la matière, et les plus modérés dans cette réhabilitation, comme M. de Freycinet, n'ont pas craint de censurer et de condamner le mécanisme pur. « Il n'est pas moins illogique, écrivait ce savant, de repousser la notion directe de force, sous prétexte qu'elle est puisée dans le sentiment de notre effort personnel, c'est-à-dire dans l'observation de la nature. Pourquoi ne pas repousser aussi les couleurs du spectre solaire, parce que c'est notre œil qui les voit ? En définissant la force (par sa mesure) « *le produit de la masse par la vitesse* », comme le voudraient certains auteurs, en donnerait-on une idée bien nette à l'homme qui n'aurait jamais essayé sa force musculaire ? » — Et il ajoute combien un procédé d'ailleurs si obscur et si mystérieux, lui semble dangereux : « Autant les mathématiques pures, dit-il, aspirent à s'élever dans la région de l'abstrait, autant les sciences physiques, dont la mécanique est la première, doivent plonger leurs racines dans le concret, sous peine de manquer de base et de s'épuiser bientôt en spéculations chimériques (1). »

De Claude Bernard.

Cela est encore plus frappant dans les sciences biologiques où sous le nom de principe vital, d'idée directrice, d'âme ou d'entéléchie, ou toute autre étiquette, la force s'impose, bon gré, mal gré, à l'esprit de tous les savants. On sait avec quelle conviction Claude Bernard en prenait la défense, et avec quel courage il protestait contre la plaisante raillerie de Molière, mettant sur les lèvres de son candidat au bonnet de docteur la fameuse « *vertu dormitive* ». — *Cur opium facit dormire ? Quia in eo est virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire.* — « Cette réponse paraît plaisante ou absurde, répliquait Claude Bernard ; elle est cependant la

(1) De Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, 2e édit., p. 172.

seule qu'on pourrait faire (1). » — Sans doute le physiologiste doit approfondir davantage la nature de cette « vertu dormitive » pour essayer une réponse moins vague et plus précise. Il doit, par exemple, montrer dans l'opium un poison paralyseur des cellules nerveuses... Mais au bout de toutes ses recherches, c'est encore une force ou une vertu spéciale, — vertu dormitive ou paralysante, — qu'il sera obligé de reconnaître et de cataloguer, sous une étiquette plus ou moins heureuse, sans pouvoir aller plus loin.

Tentative chimerique des mécanistes.

D'ailleurs, lorsqu'on aura réduit non seulement la « vertu dormitive », mais encore le calorique, l'électricité, la lumière, le magnétisme, l'attraction universelle, l'affinité chimique, la cohésion, l'élasticité, en un mot, toutes les propriétés vitales, physiques et chimiques aux mouvements vibratoires des atomes et des sous-atomes, sous la pression d'un milieu invisible et non moins problématique appelé éther ; lorsqu'on aura essayé de tout expliquer, tout, jusqu'à la constance invariable des types spécifiques, leur structure régulière, leurs propriétés physiques ou chimiques, par une accumulation prodigieuse d'hypothèses sur la nature « exceptionnelle » de ce milieu éthéré, et sur l'influence de ses « grands tourbillons » ou de ses petits « tourbillons infinitésimaux », qui viennent fort à propos produire tous les effets que l'on désire, seraient-ils les plus variés et les plus contradictoires (2); lorsque la science aura fait cela avec plus ou moins de vraisemblance, à quoi aura-t-elle abouti ? A transporter dans le monde invisible et hypothétique de l'éther (3) les causes des phé-

(1) Cl. Bernard, *La science expérimentale*, p. 57.

(2) P. Secchi. *Opus cit.*, pp. 153, 160, 293, 295, 436, 484, 569, 654, etc.

(3) Nous n'avons pas qualité pour apprécier ici, encore moins pour combattre l'hypothèse d'un milieu éthéré distinct de la matière cosmique, hypothèse généralement admise aujourd'hui, malgré l'opposition de savants distingués, qui ont déclaré hautement que ce *fluide* impon-

nomènes observés dans le monde visible et réel des corps ; c'est-à-dire qu'elle aura reculé la difficulté sans la résoudre. — A son tour, ce monde invisible et impondérable sera-t-il lui-même une force active ou passive ? S'il est une puissance active, vous ressuscitez, sans parvenir à l'effacer, la notion de force. — Si l'éther est au contraire purement passif, il faut remonter, pour trouver la cause active de son mouvement, jusque dans un troisième monde, le monde des Esprits ou de Dieu lui-même : ce qui a pour le moins le double inconvénient de nier l'activité intérieure et extérieure des corps, v. gr., leur force de cohésion, d'expansion, d'élasticité, qui est le fait capital de la nature ; et surtout de rendre inintelligibles la transmission du mouvement et la loi de la conservation de l'énergie : phénomènes impossibles à expliquer sans l'activité des corps, comme nous le démontrerons en son lieu, à la suite de savants de premier ordre, comme Mayer, Hirn et M. Duhem.

Impossible de se passer de la *force*.

Nous verrons que le mouvement mécanique ne se rattache pas toujours à un mouvement mécanique antérieur ; qu'il peut être produit par un changement *qualitatif* ou *quantitatif* des forces physiques ; que du reste, le mouvement ne produit pas toujours le mouvement directement, mais indirectement, puisqu'il peut y avoir un arrêt entre les deux mouvements du moteur et du mobile (par exemple, entre le va-et-vient du balancier ou d'une tige d'acier en mouvement oscillatoire ; ou bien entre l'aller et le retour de deux billes qui se choquent et rebondissent) ; et que, pendant cet intervalle ou cet

dérable auquel on attribue les qualités des *solides*, est une pure imagination, complètement inutile, insuffisante et contradictoire (Voy. Grove, *Corrélation des forces physiques*, p. 121). Nous ne combattons ici que l'exagération qui la porterait à nier radicalement les forces physiques. D'ailleurs nous ne dissimulons pas que cette gigantesque hypothèse, qu'entourent déjà de sinistres présages, pourrait s'écrouler sans émouvoir l'Ecole : *impavidam ferient ruinæ*.

instant d'arrêt, le jeu des forces élastiques doit servir d'intermédiaire entre les deux mouvements.

Nous verrons aussi qu'il y a d'autres causes que le mouvement local ; que celui-ci n'est au fond qu'un phénomène superficiel, manifestant une cause plus profonde ; et que cette vraie cause, c'est la *force* sous ses transformations multiples.

Synthèse des deux notions.

Mais n'anticipons pas : il nous suffit ici d'avoir mis en lumière les notions de *puissance* et d'*acte*, et d'avoir montré que la notion de *force*, qui en est la synthèse, bien loin d'être une « pure abstraction » ou une qualité « occulte », est au contraire la cause *concrète* qui produit l'acte ; c'est l'activité même de la substance, *vis insita* (1), qui se *manifeste* par son opération.

Que les mathématiciens et les physiciens, dans leurs calculs, fassent abstraction de la nature des forces (2), c'est-à-dire des causes qui produisent les phénomènes, soumis à leur analyse, cela leur est parfaitement permis puisqu'ils ne visent qu'à les mesurer ; mais cette omission serait tout à fait indigne d'un vrai philosophe (3).

(1) Cette expression est de Newton, qui considère avec raison la force comme un attribut de la substance matérielle. Supposer, comme l'a imaginé un physicien célèbre, que la force est séparée de la substance, qu'elle n'est ni attribut, ni substance, ni esprit, ni matière, mais un intermédiaire entre les deux, serait inintelligible. Voy. *Conséquences phil. et métaph. de la thermodynamique*, par M. Hirn, ou sa brochure : *La Cinétique moderne et le dynamisne de l'avenir*.

(2) Les physiciens emploient le mot *force vive* pour désigner le produit de la *masse* en mouvement par le carré de la *vitesse*, MV^2 ; aussi n'y a-t-il aucune contradiction à dire que la *Force vive* s'épuise en agissant, tandis que la *Force* ou puissance active des philosophes se complète et se perfectionne par l'action.

(3) M. Poincaré en convient : « Ce qui importe (au physicien), dit-il, ce n'est pas de savoir ce qu'est la force ; c'est de savoir la mesurer ». Savoir ce qu'est la force, « c'est l'affaire du métaphysicien ». *La Science et l'Hypothèse*, p. 129, 246.

V

Nature du mouvement.

Le mouvement en général.

Après avoir constaté que le mouvement existe, qu'il est le fait essentiel de la nature, et que tous les êtres qui la composent sont nécessairement à l'état d'acte ou de puissance, et successivement dans ces deux états, par rapport au même effet, il nous sera moins difficile d'expliquer le passage de la puissance à l'acte, et de donner du mouvement une définition conforme à la réalité observée.

Dans le IIIe livre de sa *Physique*, Aristote nous enseigne que le mouvement pris dans un sens très général, est une espèce de changement dans les êtres matériels ; c'est le passage d'un état à un autre état, non pas du néant à l'existence, ni de l'existence au néant ; — ce serait attribuer le mouvement à ce qui n'existe pas : « *impossibile est enim nihilum moveri* » (1) ; — mais plutôt le passage d'une manière d'être à une autre. Et comme toutes les manières d'être susceptibles de changement peuvent se ramener aux trois catégories du *lieu*, de la *qualité* et de la *quantité*, il y aura aussi, nous dit-il, trois espèces de mouvement : le changement *purement local*, ou translation ; le changement de *qualité*, qu'il nomme altération ; enfin le changement de *quantité*, ou développement et réduction de masse. « *Quoniam autem nec est substantiæ, nec ejus quod ad aliquid refertur, nec ipsius facere vel pati, relinquitur ut in qualitate, et quantitate, et ubi duntaxat sit* (2). »

Ses trois espèces.

(1) « Quoniam non entibus non attribuunt ipsum moveri. » *Phys.*, c. 3, *fin.*

(2) *Phys.*, L. V, c. 2, § 10. — Ἐπεὶ δὲ οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε

Ainsi il y a mouvement dans la quantité d'un corps, quand il grandit ou diminue, se développe ou se réduit, par exemple, une jeune plante en croissance, un son plus ou moins intense... Il y a mouvement dans la qualité, quand un corps, sans changer de grandeur, passe d'une qualité à une autre, du chaud au froid par exemple, du bleu au rouge. Enfin il y a mouvement de translation, ou mouvement purement local, lorsque ce corps, sans changer de qualité ni de quantité, occupe successivement plusieurs lieux différents.

Importance du mouvement local.

Sans doute, Aristote le reconnaît sans peine, le mouvement dans le sens le plus strict, tel que le vulgaire l'entend, c'est le changement purement local (φορα) : « *Sed et proprie moveri dicimus duntaxat quod secundum locum movetur* » (1). Cependant tous les changements dans la qualité ou dans la quantité sont aussi d'une certaine manière des changements locaux; non seulement pour cette raison générale qu'ayant lieu dans des corps matériels et concrets, ils se passent nécessairement dans le temps et dans l'espace, mais aussi pour des raisons particulières sur lesquelles nous ne saurions trop insister. Le mouvement local est le phénomène premier et fondamental : *il accompagne* tous les changements de qualité et de quantité, comme le prouvent les expériences scientifiques modernes, et comme le prouvaient les démonstrations des anciens déjà fondées sur l'expérience vulgaire.

En effet, un corps ne peut agir sur un autre corps pour l'altérer, une molécule sur une autre molécule, que si elle s'en rapproche, la touche et lui imprime un

τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κίνησιν εἶναι μόνον. — Ce texte pourrait soulever une question plus subtile : n'y a-t-il que trois espèces de mouvement ? Nous ne la discuterons pas ici. Il nous suffit qu'il y en ait au moins trois espèces.

(1) Arist., *Phys.*, l. VIII, c. 7 ; et l. IV, c. 1, § 1.

choc (1) : or, ce rapprochement et ce choc sont déjà un mouvement local. Ce sera un frottement, par exemple, qui produira la chaleur, la lumière, l'électricité.

De plus, les nouveaux phénomènes produits par le mouvement ne se propagent de proche en proche dans les molécules voisines que par le mouvement local, c'est-à-dire par une nouvelle série de contacts et de chocs, ou de vibrations moléculaires.

Enfin, de même que l'étendue dans l'espace est, pour ainsi dire, le support des diverses figures et qualités des corps, ainsi le mouvement dans l'espace est le support et comme le *substratum* de tous les changements qu'ils éprouvent (2).

Il est l'instrument universel.

La force, l'énergie physique a donc besoin d'un mouvement mécanique dans l'espace non seulement pour produire un transport, une locomotion, une figure, mais aussi pour produire tout autre effet d'espèce différente, par exemple, un changement dans la quantité ou dans la qualité.

« In dubium vocari nullo modo potest, quin omnia quæ videmus phænomena per motum localem fiant. » — « Omnes namque reliqui motus posteriores eo sunt, qui secundum locum est » (3).

Il n'est donc plus étonnant que l'on retrouve le mouvement mécanique au fond de tous les phénomènes vitaux, sensibles, physiques ou chimiques, ni que le mouvement local puisse produire la chaleur, et que la chaleur

(1) « Ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. » S. Thomas, *C. Gent.*, l. III, c. 82. « Nullum corpus agit nisi tangendo et movendo., » 1a, q. 45. a 5.

(2) « Corpus agere non potest nisi per quantitatem, i. e. agendo immediate in quantitatem ejus. Atqui propria passio quantitatis est localiter moveri. Accedit quod qualitas sensibilis sicut *induci* non potest in corpus aliquod, nisi per quantitatem : ita in eodem *permanere* non potest nisi afficiendo ejus quantitatem ; atqui iterum propria affectio et passio quantitatis est localiter moveri. » P. Pesch, *Institutiones phil.*, p. 442.

(3) Arist., *Méta.*, l. XI, c. 7, § 11. — *Phys.*, l. VIII, c. 7.

Il permet la transformation de l'énergie.

puisse se transformer en travail mécanique, en quantité équivalente. Ce qu'on a appelé « la transformation de l'énergie » est au contraire une conséquence naturelle de la théorie que nous venons d'exposer, et que nous avons puisée dans l'enseignement le plus formel d'Aristote et de S. Thomas, comme en témoigneraient au besoin les textes que nous reproduisons en note (1).

Dans une foule de passages, le saint Docteur nous enseigne, en effet, que les trois espèces de mouvement s'engendrent mutuellement ; qu'un mouvement d'une espèce peut produire un mouvement d'une autre espèce ; ainsi le mouvement des astres produit sur la terre les mouvements d'altération, et chez l'animal le mouvement d'altération de la faculté appétitive produit la locomotion.

« Corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum : corpus enim cœli alterat non alteratum, sed localiter motum : et similiter organum virtutis appetitivæ movet localiter non motum, sed aliquo modo alteratum localiter (2). »

De là, cette belle et importante conclusion que toute série de mouvements spécifiquement semblables doit être

(1) « Sicut probatur in oct. phys., nous dit le Docteur angélique, motus localis est primus motuum : in quolibet autem genere id quod est primum est causa eorum quæ sunt post in eodem genere : unde motus localis est causa alterationis, quæ est prima inter alios motus et præcipue est causa primæ alterationis quæ est calefactio. » S. Thomas, *in lib. 2° de Cœlo*, lec. 10. — Dans la *Somme contre les Gentils* voici le développement de la même pensée : « Nullum corpus agit nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul... in eodem loco... locum autem non acquirit corpus nisi, per motum... Omne agens quod agit, in quantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit : factum enim et passum *consequitur dispositionem facientis et agentis*, eo quod omne agens agit sibi simile : unde si agens *non in eadem dispositione se habens* agit, *in quantum per motum variatur*, oportet, quod etiam in patiente et facto quædam renovatio dispositionum fiat, quod *sine motu esse non potest*. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem. » *Contra Gent.*, l. II, c. 20.

(2) S. Th., *Q. disp. De pot.*, q. III. a. 11, ad. 19.

Belle théorie des moteurs immobiles.

commandée par un premier moteur animé d'un mouvement d'une autre espèce ; ce moteur est donc immobile ou non mû relativement à l'espèce de mouvement qui meut la série. Ainsi le soleil éclaire sans être lui-même éclairé, le feu échauffe sans être lui-même chauffé, le ressort pousse sans être poussé, l'aimant attire sans être attiré. C'est ce qui explique l'axiome : *primum movens in quolibet genere est non motum in illo genere motus* (1) ; ou plus brièvement : *motus ab immobili procedit.*

Le mouvement vient donc de l'immobile au moins relatif : axiome qui n'a rien de sophistique, si l'on se rappelle que cet « immobile » n'est pas pour nous un terme simplement négatif, une absence de tel ou tel mouvement, mais qu'il est en outre, à un autre point de vue, un acte, une énergie positive et une causalité d'une autre espèce. Vérité capitale, qui en Théodicée nous permettra de nous élever jusqu'au premier Moteur immobile de l'Univers, moteur toujours en acte, *acte pur* sans aucun passage de la puissance à l'acte ; et qui, en Cosmologie et en Psychologie, éclairera une multitude de phénomènes des plus mystérieux, tels que celui-ci : comment le mécanisme du corps peut être commandé *ad intra* par un changement d'état purement qualitatif et qui n'a rien de mécanique, comme le désir ou le vouloir. Là aussi le premier moteur sera immobile, au moins relativement au mouvement mécanique qu'il commande, et l'on pourra comprendre comment l'âme peut déclancher les forces matérielles du corps qu'elle informe, sans action matérielle, et sans augmenter le total des énergies physico-chimiques.

Il est l'instrument de la vie.

Si le mouvement local est l'accompagnement ou l'instrument de tous les phénomènes corporels, physico-chimiques, en est-il de même des phénomènes vitaux ?

(1) Φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον. Aristote, *Phys.*, l. VIII, c. 5.

S. Thomas l'affirme expressément. Point de génération, dit-il, sans altération des qualités, par exemple sans la chaleur ; et point d'altération sans mouvement local (1). Et si nous lui demandons comment le mouvement local peut produire un autre effet que le mouvement local, il nous répond sans hésiter que le mouvement est l'instrument nécessaire de toute énergie matérielle, mais qu'il n'est qu'un instrument, et que, sous l'action d'une énergie d'ordre supérieur, il peut produire des effets supérieurs à sa propre nature. Ainsi le peintre et le sculpteur produisent les chefs-d'œuvre de leur art et expriment l'idéal de la beauté qu'ils ont conçue, par le simple mouvement du ciseau ou du pinceau. Ce n'est pas l'instrument seul qui opère, c'est l'agent supérieur qui agit par l'instrument ; aussi l'effet produit ne ressemble-t-il point à l'instrument, mais à l'idée de l'artiste qui le dirige. « Operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis » (2) — « Omne agens physicum mediante instrumento corporeo agit, actio autem, quæ per corpus exercetur, motus est ; ideo omnis actio agentis physici in motu est (3). »

Ainsi de ce fait constaté par la science, que le mouvement local se retrouve au fond de tous les phénomènes sensibles, on ne saurait nullement conclure que le changement de lieu soit le seul effet produit par l'énergie corporelle et qu'il n'y ait plus de changement dans la qualité ou la quantité des corps (4). Les *nombres* Son insuffisance.

(1) Cf. Aristote, *Phys.*, l. VIII, c. 7.

(2) *Quæst. disp. De pot.*, q. III, a. 7, ad 3.

(3) *Opusc. de nat. materiæ*, c. I. « Omne quod agit virtute alterius, facit simile ei, in cujus virtute agit, sicut serra facit domum ex virtute domus quæ est in anima ; et calor naturalis generat carnem animatam ex virtute animæ. » S. Th., *De sensu et sensato*, l. X.

(4) « Omnes formæ, ut sæpe docet Aristoteles, producuntur non sine aliquo motu ; sed aliud est, quod hoc non fiat sine illo, aliud quod *hæc sit illud* : e. g. aliud est quod animal non ambulat sine pedibus, aliud est quod deambulare nihil aliud sit quam habere pedes. » Sylv. Maurus, *Quæst. phil.*, l. II, q. 4.

se retrouvent aussi au fond de tous les phénomènes vibratoires ; faudra-t-il en conclure, avec les Pythagoriciens, que les nombres sont toute l'essence de ces phénomènes ? (1)

Et de ce que certains phénomènes peuvent facilement s'expliquer par un simple mécanisme, on ne peut légitimement déduire qu'il en est de même de tous les autres phénomènes d'espèces différentes.

Témoignage des savants.

Aussi, de l'aveu de l'immense majorité des savants physiologues (2), il est impossible non seulement de prouver, mais de soutenir avec vraisemblance, que tous ces merveilleux changements qui apparaissent dans la naissance, la vie et la mort des animaux, par exemple, les transformations des atomes d'hydrogène ou de carbone en chair vivante, en tissu cellulaire ou nerveux, ne sont que des mouvements vibratoires. Il est impossible de ne pas y reconnaître, en même temps, un principe interne d'évolution, une activité spécifique et directrice des transformations subies par l'être vivant.

Il est impossible de ne pas admettre, par exemple, que le pollen qui se développe dans le pistil d'une fleur,

(1) Cf. Aristote (B.-S.-H.), *Méta.*, l. I, c. 5, § 7, 21 et l. III, c. 4, § 32.

(2) Parmi lesquels nous pouvons citer : Jean Müller, E. de Baer, E. de Beaumont, Milne-Edwards, Quatrefages, Flourens, Mivart, R. Wagner..., etc.. Voici un passage de J. Müller que nous traduisons de l'allemand : « Quelques-uns ont cru que la vie est simplement le résultat de l'harmonie et pour ainsi dire de l'engrenage des roues de la machine ; cet engrenage naturel existe évidemment, mais cette harmonie des membres, nécessaire pour constituer le tout, ne peut pourtant pas exister sans l'influence d'une force qui pénètre le tout de son action. Cette force ne dépend pas des membres particuliers, elle est au contraire *antérieure* à ces membres harmoniques du tout. L'organisme ressemble sans doute à un mécanisme artificiel, mais c'est la force organique qui produit le mécanisme même des organes et le soutient : l'action du corps organique ne dépend pas simplement de l'harmonie des organes, mais cette harmonie même est l'effet de la force organique. » *Handb. d. Physiol d. Menschen.* Ed. 4, t. I, p. 21. P. Flourens soutient la même thèse : « Ce n'est pas la matière qui vit, une force vit dans la matière et la meut et l'agite et la renouvelle sans cesse. » (*De la vie et de l'int.*)

le grain de blé qui germe après des siècles de sommeil dans les pyramides d'Égypte, ne possèdent vraiment une qualité intime, une aptitude spéciale, une puissance de fécondité fort différente d'un mouvement mécanique quelconque ; et que cette qualité *sui generis* a été reçue, qu'elle peut se développer, se communiquer ou se perdre, d'après certaines lois. Il peut donc y avoir développement et changement dans la *qualité* des corps aussi bien que dans la *quantité* et le *lieu*.

Cependant nous ne voudrions nullement combattre, dans toutes ses interprétations, l'hypothèse de la *vibration vitale*. La physique et la chimie démontrent que la vie n'est pas un corps spécial, une matière nouvelle ; serait-elle donc un mouvement vibratoire spécial surajouté à la vibration chimique des atomes ? La forme des corps organiques tiendrait-elle à un état vibratoire spécial, qui mettrait en œuvre les molécules, chimiques ? Le produit de cette vibration serait, dit-on, le *protoplasma*. Cet édifice moléculaire, semblable à une gelée plus ou moins liquide, c'est la matière organisée à l'état naissant. L'analyse chimique n'y découvre que des éléments connus : de l'hydrogène, du carbone, de l'azote et de l'oxygène. Et cependant ces quatre éléments combinés dans un laboratoire de toutes les manières possibles ne donneront jamais la cellule organisée, le protoplasma. Les vibrations chimiques étant impuissantes à expliquer la vie, on a donc recours à l'hypothèse des « vibrations vitales », et d'un « rythme vibratoire » spécial pour chaque espèce d'êtres vivants. Cette formule vibratoire, si simple dans le protoplasma, « passant d'espèces en espèces plus parfaites, arrive à de très grandes complications, puisque chacun des détails spéciaux à chaque variété doit avoir pour cause une notation spéciale du mouvement vibratoire. C'est un type mélodique que le compositeur développe et fait

La vibration vitale.

passer en différents tons, en surchargeant le thème primitif d'ornements, de dièzes et de bémols, suivant les règles de l'harmonie (1).

Elle suppose un principe vital.

Nous laissons aux savants le soin de discuter cette brillante hypothèse ; il nous suffit de faire observer que la « vibration vitale » ne saurait exister sans une force motrice, un principe vital, et que les changements et variétés des vibrations vitales supposent précisément, dans l'activité de cette force motrice, des variétés et des changements correspondants d'aptitudes et de qualités. Si la force motrice qui anime le germe restait la même *qualitativement*, les vibrations seraient toujours semblables, car il y a nécessairement, nous dit S. Thomas, proportion entre la qualité de l'être et son opération, et la variété des opérations suppose toujours la variété des puissances : « Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motus et operationes rerum : determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum (2). »

La théorie de la « vibration vitale », loin de combattre, confirme donc plutôt notre thèse : il peut y avoir certains *changements* dans la *qualité* aussi bien que dans la quantité et le lieu des corps.

Complète insuffisance du mouvement local.

Enfin, nous ajouterons, pour la même raison, que non seulement dans le règne animal et végétal, mais encore dans le règne minéral, dans l'ordre purement physique, le mouvement local est insuffisant pour expliquer tous les phénomènes, par exemple, la transformation du mouvement en chaleur, de la chaleur en électricité, de l'électricité en diverses propriétés chimiques. Si l'énergie motrice qui produit ces divers mouvements ne se modifiait pas, les mouvements resteraient les mêmes, Ces transformations de mouvement supposent donc

(1) Comte Begouen, *Annales de phil.*, avril 1885, p. 35.
(2) *Contra gent.*, l. III, c. 39.

préalablement des changements plus profonds dans les propriétés ou les qualités des corps qui produisent ces mouvements, chacun d'après sa nature propre.

Il faut donc, comme nous l'avons déjà dit, admettre des changements dans la *qualité* des corps aussi bien que dans la *quantité* et le *lieu*. Et comme ces trois formes de changement sont également produites ou propagées par le mouvement local, il nous paraît tout naturel d'en distinguer trois espèces, suivant qu'il produit un simple transport, ou bien une nouvelle qualité ou quantité ; et de considérer le mouvement lui-même comme le *passage*, dans un être corporel, d'un état à un autre état ; passage qui a toujours lieu dans l'espace et dans le temps, facteurs nécessaires de tout vrai mouvement.

*
* *

Mais si nous voulons saisir de plus près la réalité observée et pénétrer jusque dans ses dernières profondeurs, nous nous demanderons en outre *ce que c'est que ce passage*. Définition aristotélique du mouvement.

Sans doute, cette notion est assez mystérieuse. Comme toutes les notions premières, il est encore moins aisé de la définir que de la comprendre : Aristote n'a pas craint d'avouer et de reconnaître toute la difficulté du problème. Voici comment il a cherché à le résoudre.

Le passage d'un état à un nouvel état ne saurait être quelque chose de *négatif*, une privation ; c'est au contraire quelque chose de *positif* et de très réel.

D'autre part, cette réalité n'est pas une simple *puissance* d'agir, c'est au contraire un *acte* ; mais c'est un acte qui commence, c'est un *devenir* en voie de réalisation. C'est un acte de l'énergie physique, qui *tout seul* et séparé par abstraction de ce qu'il va produire (figure, qualité ou quantité nouvelles) est un phénomène incomplet, une évolution.

C'est un acte incomplet.

C'est donc un acte, nous dit-il, mais un *acte incomplet*, se mêlant encore à la puissance dont il est parti ; Ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ (1). Aussi cet acte sera-t-il complété, spécifié et désigné par l'effet qu'il produit dans les corps. En sorte qu'il y aura autant d'espèces de mouvement que de manières d'être possibles dans la nature : Ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος (2).

Que cet acte incomplet soit malaisé à expliquer, Aristote, encore une fois, en fait modestement l'aveu ; mais, ajoute-t-il aussitôt avec une certaine assurance : s'il est difficile à comprendre, il n'est cependant pas impossible. « Ideoque difficile est sumere quid ipse sit (motus) ; aut enim necesse est eum ad privationem referre, aut ad potestatem aut ad actum simplicem, quorum nullum videtur esse posse. Relinquitur ergo modus quem diximus : nimirum motum esse actum quemdam ac talem actum qualem diximus (actum scilicet incompletum) difficilem quidem cognitu, sed qui esse possit (3). »

Cet acte « incomplet » est donc partie en acte et partie en puissance, à la fois être et non-être, mais *à des points de vue différents*. Il est constitué par la *composition* de ces deux éléments, et non par leur *identité*. En cela rien de contradictoire, rien qui ne soit intelligible. Tandis que la notion bergsonienne du devenir qui suppose l'unité et l'identité des deux éléments, être et non-être, par peur du « morcelage », met la contradiction à la racine des choses, en même temps que la parfaite inintelligibilité. Bien plus, elle supprime la mobilité au lieu de l'expliquer, car s'il y a deux éléments, acte et puissance, on conçoit le passage entre ces deux

(1) Arist., *Phys.*, III, c. 2, § 4. — Cf. l. VIII, c. 5, § 8 : ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής.

(2) Arist., *Ibid.*, c. 1, § 5.

(3) Arist., *Ibid.*, fin. — Cf. *Méta.*, l. X, c. 9, § 9.

termes. Ainsi l'énergie actuelle grandira en proportion inverse de l'énergie potentielle. S'il n'y a plus au contraire qu'un seul élément, désormais plus de passage possible entre deux termes, plus de mobilité, et c'est en ce sens qu'Aristote a soutenu que le simple était de soi immobile (1).

Telle est la pensée du Philosophe sur la nature du mouvement ; elle est résumée dans la formule célèbre: le mouvement c'est, pour les êtres corporels (2), l'évolution de ce qui était en puissance ; c'est le passage de la puissance à l'acte, ou bien c'est *l'acte de la puissance, comme telle*, c'est-à-dire en tant qu'elle est encore en puissance passant à l'acte: Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν (3). On traduirait peut-être encore plus clairement: c'est *l'acte du devenir, en tant que devenir*, ἐντελέχεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν (4), ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινη ν (5). C'est le *devenir en marche*. *C'est un devenir en marche.*

Définition aussi large que profonde, que nous croyons avec Barthélemy Saint-Hilaire « parfaitement acceptable, bien qu'au premier coup d'œil, cette formule puisse paraître assez obscure ». — « Cette définition, observe-t-il, a été bien des fois tournée en ridicule, bien qu'elle ne le mérite pas plus que la théorie de la matière et de la forme. Pour ces abstractions, le point vraiment difficile, c'est de les comprendre ; mais une fois bien

(1) « Quidquid mutatur, necesse est ut dividuum sit », τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι, *Physique*, l. VI, c. 4, § 1. — « Id quod partibus vacat non posse moveri, nisi ex accidenti », τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, *Ibid.*, c. 15, § 1. — Cf. *Méta.*, l. VIII, c. 1, § 6 ; *Phys.*, l. VIII, c. 5, § 3. — « In omni quod movetur attenditur aliqua compositio », S. Thomas, 1a, q. 9, a. 1.

(2) Pour les entités logiques ou mathématiques il n'y a pas de passage de la puissance à l'acte et partant pas de mouvement ; et pour les êtres spirituels ce n'est que par métaphore qu'on peut l'appeler de ce nom. — Arist., *Méta.*, l. VIII, c. 1, § 3 ; — cf. l. IV, c. 12, § 9.

(3) Arist., *Phys.*, l. III, c. 1, § 6 ; — cf. *Méta.*, l. X, c. 9, § 2, 4.

(4) Arist., *Phys.*, l. III, c. 1, § 9.

(5) Arist., *Phys.*, l. III, c. 2, § 5.

comprises, on voit qu'elles ne sont ni fausses ni inutiles. Ainsi, quand Aristote définit le mouvement : l'acte du possible (de la puissance), il faut, au lieu de s'étonner, tâcher de savoir ce que signifie cette formule. » — Le lecteur qui l'aura comprise n'aura pas de peine à ajouter avec le savant traducteur : « Cette définition est aussi juste que fine... il est impossible de pénétrer plus profondément que ne l'a fait ici Aristote dans la nature intime du mouvement (1). »

(1) B.-St-Hilaire, *Préface de la Physique*, p. 38 et l. III, c. 2, § 4, note. — Comme on le voit, la κίνησις est synonyme de *devenir* ; il est donc inexact de dire que « le mot ὕλη désigne pour Aristote, le devenir sous toutes ses formes » (Rivaud, *Le problème du devenir dans la philosophie grecque*, p. 44, 373, etc.). La ὕλη ou *matière première*, n'est que le sujet passif du devenir, dont la *forme* est le principe actif. (V. nos *Etudes*, t. II, *Matière* et *forme*.

VI

Définition cartésienne du mouvement.

Les définitions que nos modernes ont essayé de substituer à l'ancienne sont-elles plus exactes et plus près de la réalité ? Préférerions-nous dire, avec Descartes, que : « le mouvement est un transport d'une partie de la matière ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons en repos, dans le voisinage de quelques autres (1) »... ?

Critique de cette définition.

Mais qui ne voit, tout d'abord, que définir le mouvement par le repos et le repos par le mouvement, c'est se renfermer dans un cercle vicieux, et qu'il ne faut jamais définir un contraire par son contraire, attendu que l'idée d'un des contraires présuppose la connaissance de l'autre au lieu de nous l'expliquer ?

Qui ne voit surtout que cette définition pèche encore plus par le fond que par la forme, puisqu'elle se borne à nous indiquer un des effets du mouvement, le changement de lieu, sans nous apprendre que son *genre prochain*, c'est d'être un *acte*, que sa *différence spécifique*, c'est d'être un acte *incomplet*, c'est-à-dire un passage, un devenir, une production d'une nouvelle manière d'être ?

Un exemple va rendre cette critique un peu moins abstraite. Voici un boulet de canon lancé à toute vitesse. A chaque instant de sa course, il ne peut être que dans un seul point de l'espace, dans un seul lieu à la fois. Si donc vous définissez le mouvement comme une succes-

(1) *Lettre* XXIV ; *Principe de la phil.*, 2e p., n° 23.

sion de lieux, vous devez dire qu'à chacun de ces instants le boulet de canon ne change pas de lieu, qu'il est au repos, et que son mouvement total se compose d'un nombre indéfini de repos. Le changement de lieu est donc l'effet du mouvement, sans en être l'essence : cette essence, réalisée par le mobile à chaque point de l'espace parcouru, et à chaque instant de sa course, est d'être une *tendance*, un *devenir*, un instrument d'évolution pour les forces matérielles de la nature ; or la définition cartésienne n'en dit pas un mot.

Juste critique de M. Bergson.

Aussi M. Bergson a-t-il eu beau jeu en critiquant une définition si superficielle. Définir le mouvement par les diverses positions du mobile, répète-t-il justement, c'est définir le mouvement par l'immobilité. Impossible de construire le mouvement avec des immobilités juxtaposées. Or c'est bien ce que fait la science encore dominée par la pensée cartésienne : « elle se représente le Devenir comme une série d'états dont chacun est homogène avec lui-même, et par conséquent ne change pas »,... « elle s'attache avant tout (dans le mouvement) à ses positions actuelles ou futures, et non pas au *progrès* par lequel il passe d'une position à une autre, progrès qui est le mouvement même... » Aussi « le mouvement glisse dans l'intervalle, parce que toute tentative de reconstituer le changement avec des états implique cette proposition absurde que le mouvement est fait avec des immobilités (1) ».

Tout cela est très juste, mais n'est pas nouveau pour nous, et ne nous atteint nullement. Il y a longtemps que l'Ecole a formulé les mêmes critiques de la conception cartésienne, et nous sommes heureux de les voir acceptées par M. Bergson.

Cependant on pourrait excuser la science d'une im-

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 168, 177, 296, 330, 333. — Cf. Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 132 et suiv.

Ce qu'elle a d'excessif.

précision de langage, qui est moins une erreur qu'une lacune, provenant du point de vue pratique où elle se place. La science veut *mesurer* le devenir ou le mouvement ; il faut donc qu'elle le prenne par ses côtés accessibles et mesurables. Or le devenir n'est saisissable que par ses effets ; le mouvement n'est mesurable que grâce à des points de repère fixes, par les relations spatiales ou temporelles qu'il implique, soit entre le point de départ et le point d'arrivée, soit entre des points intermédiaires utilement choisis, c'est-à-dire en fonction d'espace et de temps. Le physicien mesure le *trajet* par la *trajectoire sous-tendue*, sans aucunement les confondre, comme on le lui reproche gratuitement (1). Et cette mesure indirecte, — la seule possible, — force le savant à négliger, *sans la nier*, l'essence fondamentale du mouvement, qui est hors de ses prises ou de ses mesures, et qu'il abandonne par force à l'étude du métaphysicien.

En niant la possibilité de tout point de repère fixe, soit au commencement ou à la fin de chaque mouvement, soit dans les intervalles au gré du physicien, M. Bergson commet une autre exagération non moins blâmable, puisqu'elle rendrait impossible toute mesure réelle du mouvement, et ruinerait la science de la mécanique.

Autre défaut de la définition cartésienne.

Ce qui nous paraît encore plus grave, dans la définition cartésienne, c'est qu'elle est manifestement incomplète, puisque, sur les trois espèces de mouvement que nous avons constatées dans la nature, elle en supprime deux. Une telle omission dans un traité de physique ou de mécanique ne nous étonnerait point. Le mathématicien a bien le droit de ne s'occuper que du mouvement purement local, en négligeant les deux autres.

(1) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 133.

Mais un philosophe qui les exclut volontairement, de parti pris, soit de sa définition, soit de sa philosophie tout entière, change ainsi d'un seul coup la conception métaphysique de l'univers, glisse sur la pente de l'idéalisme, et s'expose par conséquent aux plus graves critiques (1).

Il n'est même pas bien sûr qu'un physicien puisse se permettre cette simplification. Y a-t-il des mouvements purement locaux? En dehors des mouvements purement passifs de translation, nous ne le croyons pas. Tout déplacement de la matière est essentiellement lié à des réactions, et partant à des modifications dans les qualités physiques de celle-ci. Ainsi le mouvement de rotation exige un développement de force centrifuge au sein de la matière en rotation, et partant des modifications caloriques, électriques, etc. Tel autre mouvement exigera dans la masse diverses déformations, compressions, dilatations, etc... Et tous ces signes qualitatifs et quantitatifs du mouvement réel, pourront suppléer très souvent aux points de repère extérieurs et locaux, qui peuvent manquer sans diminuer en rien la réalité du mouvement local. Alors pourquoi les supprimer dans la définition du mouvement en général ?

La méthode des « idées claires ».

Une telle suppression, bien loin de résulter de l'observation attentive et scrupuleuse des phénomènes, ne

(1) Cette définition a donné lieu à bien d'autres difficultés que nous avons cru pouvoir négliger parce qu'elles ont moins d'importance. Ainsi elle rend impossible le mouvement *absolu*, c'est-à-dire celui qui ne serait pas *relatif à un autre corps*; par exemple, le mouvement de *l'ensemble* des mondes créés, ou bien le mouvement d'une planète si Dieu l'avait créée toute seule... Le mouvement *sur place* d'un bateau, par exemple, ou d'un poisson qui résiste à un courant, serait pareillement impossible, etc., etc. — Descartes en enseignant que tout mouvement est « réciproque », et que si A se meut vers B, on peut tout aussi bien dire que c'est B qui se meut vers A, soutient un paradoxe évident, comme l'a si bien montré la réplique d'Henry More : « si je suis assis tranquille et qu'un autre s'éloignant de mille pas devienne rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose. »

provient que d'une conception *a priori* que Descartes a dû prendre pour une « *idée claire* », attendu, comme il l'avoue lui-même, « qu'il ne *concevait clairement* que le mouvement local, et qu'il ne pensait pas qu'il en fallût supposer d'autres dans la nature ». — « Je pense, ajoute-t-il ailleurs, que tous les corps sont faits d'une même matière (l'étendue), et qu'il n'y a rien qui fasse de la diversité entre eux, sinon que les petites parties de la matière qui composent les uns ont d'autres figures ou sont autrement arrangées que celles qui composent les autres. »

Mais supposer qu'il n'y a dans les corps qu'étendue et changements de figure, n'est-ce pas nier *a priori* l'activité des corps, dont les changements et les transformations innombrables produisent précisément ces changements de figure? N'est-ce pas nier la force dont on constate les effets? Sa critique.

D'autre part, supposer qu'il n'y ait dans les corps que des changements de figure ou des changements purement locaux, n'est-ce pas supposer que tous les autres changements de qualité ou de quantité que nous y avions constatés ne sont que des illusions des sens? n'est-ce pas supprimer d'un trait de plume la réalité de tous les phénomènes sensibles, sauf l'étendue et la figure, en attendant que ces deux sensibles privilégiés soient forcés par la logique des choses de se soumettre à l'étiquette commune : *illusion des sens*, *formes subjectives* à priori *de la sensibilité*?

En un mot, n'est-ce pas nier les faits les plus évidents de la nature, sous prétexte qu'ils sont mystérieux, et qu'il ne faut admettre en son esprit que des « idées claires »?

Où nous conduirait une telle méthode, ou plutôt où ne nous conduirait-elle pas! D'abord elle nous porterait, à la suite de Zénon, à nier le mouvement local lui-

même, dont l'existence est bien moins claire pour l'intelligence que pour les sens : « Motu locali nihil apertius sensibus, intellectui obscurius nihil. » Et si l'on évitait cet excès, la porte n'en serait pas moins toute grande ouverte à l'*a priori* et à l'arbitraire, comme l'histoire de la philosophie depuis la révolution cartésienne ne le montre que trop. « Au lieu d'observer et d'interpréter la nature, écrivait Barthélemy Saint-Hilaire, on la mutile et on la refait à son caprice ; on supprime des phénomènes, et on en suppose d'autres ; parce qu'on ne comprend pas la nature telle qu'elle est, on l'imagine telle qu'on la veut (1). » La science de la nature risque fort de n'être plus qu'un roman scientifique.

Son opposition avec notre méthode.

La vraie méthode, au contraire, la méthode expérimentale, tout en cherchant la clarté, vise à atteindre le réel avant la clarté. Elle constate tout d'abord les faits élémentaires dont nos idées ne doivent être que la plus haute abstraction. Par exemple, elle doit constater le fait de l'éclipse de lune, dit et répète Aristote, avant de chercher l'idée claire de l'éclipse (2). Or il y aura toujours plus de réalité, et partant moins de clarté, dans la vue directe et spontanée d'un fait, que dans l'analyse réfléchie du même fait. L'analyse, en effet, n'épuise jamais tout ce qui a été perçu. Aussi par l'intuition directe saisissons-nous plus de choses que nous n'en pouvons analyser ou expliquer. De là vient que nos idées analytiques sont plus claires mais plus superficielles, et nos idées intuitives moins claires mais plus profondes et plus complètes : elles gagnent en étendue ce qu'elles perdent en clarté. Telles sont précisément toutes les notions premières d'Acte et de Puissance, de Force, de Causalité, etc., sans excepter celle de Mouvement. Le philosophe cherche ensuite à les clarifier graduellement

(1) B.-St-Hilaire, *Préface de la Physique*, p. CXLVII.
(2) Aristote, *Méta.*, l. VI, c. 17, § 3, 4.

par une analyse de plus en plus précise et complète ; mais avant d'y avoir atteint, — si tant est qu'il le puisse jamais en cette vie, — il s'y attache quand même, comme au roc inébranlable du réel et du donné.

Méthode à priori de Descartes.

Sans doute, si Descartes était arrivé par voie expérimentale à expliquer, par de simples groupements d'atomes et par des mouvements locaux, les phénomènes physiques et chimiques, les phénomènes sensibles et surtout les phénomènes vitaux, qui sont en apparence les plus éloignés du mouvement brut, il aurait eu le droit de supprimer les deux autres espèces de mouvement, et nous n'aurions plus qu'à nous incliner devant l'évidence de ses démonstrations. Mais, nous ne saurions trop le redire, ce n'est pas ainsi qu'il a procédé.

Descartes n'a nullement demandé à l'observation extérieure le secret de la nature du mouvement ; son génie mathématique l'a conçu tout d'une pièce, *a priori*, par la méthode des *« idées claires »*. Qu'on nous permette d'en apporter ici les preuves, et d'insister un peu plus sur un fait si important. « J'ai premièrement, nous dit-il lui-même, considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et n'en ayant point trouvé d'autres, sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et de la mécanique, j'ai jugé qu'il fallait *nécessairement* que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul, parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles étant obscures ou confuses ne peuvent servir à nous donner connaissance d'autres choses hors de nous, mais plutôt la peuvent empêcher (1). »

(1) Descartes, *Princip.*, l. IV, art. 203 ; l. III, 518.

Ainsi cette double affirmation que tout est étendue et mouvement mécanique, et qu'il n'existe rien autre chose dans la nature, sort directement de la méthode *à priori* de Descartes. Puisqu'il ne trouve en son esprit que ces deux « idées claires », il faut bien s'en contenter et essayer de reconstruire l'univers sans autres matériaux.

Elle mutile les faits à expliquer.

C'est d'abord au monde des phénomènes sensibles qu'il applique son nouveau procédé de simplification. « Quant aux autres choses, nous dit-il, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion que j'ignore si elles sont vraies ou fausses (1). » En conséquence, il n'hésite pas à les traiter comme fausses et illusoires. Il n'y aura dans les phénomènes sensibles qu'étendue et changements de figures. Tout le reste sera reporté à la Psychologie, au chapitre déjà si encombré des illusions de l'esprit, au risque d'obscurcir singulièrement les « idées claires » de cette science ...

Mais, du moins, les phénomènes vitaux trouveront-ils grâce devant lui ? Loin de là. Au lieu d'être plus clairs que les phénomènes sensibles, ne sont-ils pas encore plus obscurs ? Donc, ils vont subir le même sort : ils sont semblables, nous dit-il, aux autres phénomènes mécaniques ; quoiqu'ils soient plus complexes, ils font partie de la machine universelle. Le corps vivant est donc une machine « où toutes les fonctions résultent de la seule disposition des organes, ni plus, ni moins que les mouvements d'une horloge ou autre automate de celle de ses contrepoids ou ressorts (2) ». — « Le corps vivant, nous dit-il ailleurs, possède un principe

(1) *Troisième Médit.*, I, 277.
(2) *De l'homme*, IV, 428.

de mouvement emprunté au mouvement extérieur. C'est une chaleur, un de ces feux sans lumière comme ceux qui s'allument dans le vin qui fermente. » — « C'est un feu qui fait la vie tant qu'il brûle ; c'est lui qui, en s'éteignant, fait la mort (1). » — Enfin « le sang produit dans le cerveau un certain vent très subtil, ou plutôt une flamme très vive et très pure » (2) ; ce sont là les « esprits animaux », non moins célèbres que les plus fameuses entités scolastiques, et qui ont eu la singulière fortune d'être élevés au rang des « idées claires ».

Ses Lois à priori du mouvement

Non seulement c'est *a priori* que tout corps est réduit à l'étendue géométrique et au mouvement mécanique, mais les lois elles-mêmes de ce mouvement seront construites *a priori*, et uniquement fondées sur l'idée de Dieu, de son immutabilité, ou de quelque autre « idée claire ».

Cette loi, par exemple : la quantité de mouvement demeure constante dans le monde matériel ; quelle en est la preuve ? C'est que Dieu étant immuable « doit conserver en l'Univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il en a mis en le créant (3) ».

Ou bien cette autre loi : tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite, et non pas en ligne circulaire. Pourquoi ? Parce que Dieu doit le produire en la matière par une opération très simple. Or, « de tous les mouvements il n'y a que le droit qui soit entièrement simple et dont toute la nature soit comprise en un instant (4) ».

Enfin les conditions dans lesquelles ces lois déterminent

(1) *Disc. de la méth.*, 5e p., I, 174. — 1re p., VIII ; IV, 43.
(2) *L'homme.* IV, 354. — *Dioptriq.* disc., 4e, V, 39.
(3) Descartes, *Principes*, 2e part.
(4) Descartes, *Le monde*, IV, 261.

le mouvement des corps, sont toujours des conditions imaginaires que l'expérience est impuissante à vérifier. Ainsi elles supposent « que les corps sont parfaitement durs et tellement séparés de tous les autres, qu'il n'y en ait aucun autour d'eux qui puisse aider ou empêcher le mouvement (1) ».

Ce trait du génie géométrique de Descartes et de sa méthode *a priori* et déductive est si frappant, pour tout lecteur impartial de ses ouvrages, que nos philosophes modernes les plus indépendants ont fini par le reconnaître et le proclamer. Voici un de leurs témoignages les plus remarquables.

Son dédain de l'expérience.

« Jamais physicien, nous dit M. Liard, ne fut plus dédaigneux de l'expérience que Descartes. Au lieu d'induire des faits observés les lois qui les régissent, il prétend les déduire des notions pures de l'entendement (2). L'expérience semble peser si peu pour lui, qu'il invite son lecteur « à sortir de ce monde, pour en venir voir » un autre tout nouveau, qu'il fera naître en sa pré» sence dans les espaces imaginaires (3) ». Il dirait volontiers : pour faire la théorie du monde matériel, il faut perdre jusqu'au souvenir de la matière, ne rien emprunter aux représentations sensibles, tout demander à l'entendement pur, négliger tous les résultats de l'observation, et « considérer seulement ces semences de vé» rités qui sont naturellement en nous-mêmes ». De ces semences, idées claires et distinctes de l'étendue, de la figure et du mouvement, il fait sortir par une déduction progressive, les lois générales du mouvement, la formation des cieux, des astres, de la terre, l'explication de la lumière et des principaux phénomènes physiques,

(1) Descartes, *Princip.*, l. II, art. 46 ; III, 168.
(2) « Si nous voulons trouver ce que c'est que l'effet, il faut d'abord connaître la cause, et non pas l'effet avant la cause. » Descartes, *Régul.* Reg. 6 ; XI, 228. — Cfr. *Disc. de la méthode*, 6e part., I, 194.
(3) Descartes, *Le monde*, ch. VI ; IV, 246.

celle de la vie et des phénomènes les plus obscurs qui s'y rattachent, en un mot une théorie géométrique et mécanique de l'univers corporel (1) ».

Rôle subordonné de l'expérience.

Et cependant on ne saurait douter que ce puissant géomètre ne fût aussi un observateur curieux et infatigable ; son histoire, sa correspondance, ses ouvrages, ses premières expériences de vivisection, ses découvertes en témoignent hautement. Mais, pour Descartes, l'expérience a une portée secondaire et bien différente de celle que nous lui assignons aujourd'hui, lorsque nous la considérons comme la source directe de nos connaissances. Voici le rôle auquel elle se trouve réduite.

D'abord elle nous indique à quels faits nos théories devront être appliquées. Les faits observés ne sont plus que les « poteaux indicateurs » qui nous montrent le chemin que doivent suivre les déductions de nos principes *a priori*. D'autant plus que, selon la remarque de Descartes lui-même, de tels principes « sont si amples qu'on en pourrait déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde ».

En second lieu, comme un monde ainsi reconstruit *a priori*, par des idées rationnelles, n'est encore qu'un monde *possible*, qui peut être fort différent du monde réel, il faut appeler en témoignage l'expérience pour qu'elle nous marque les ressemblances au moins partielles entre nos théories et les faits. Mais comme il est facile, avec la meilleure bonne foi, d'interpréter les faits scientifiques de manière qu'ils cadrent avec nos théories préconçues, surtout dans certaines sciences en voie de formation qui, suivant la parole du docteur Longet, « sont si riches en faits, qu'elles n'en refusent à aucun système !... » Et lorsque certains faits paraissent réfractaires ou moins dociles, comme il est facile

(1) *Descartes* par M. Liard, vice-recteur de l'Académie de Paris, p. 111.

à ceux qui, avec Descartes, tiennent en suspicion tout ce qui vient des sens, et font de l'évidence rationnelle le critérium exclusif de la vérité, comme il leur est facile de rejeter tous les phénomènes inexpliqués, dans le domaine des illusions des sens, ou des formes subjectives de la sensibilité !...

Méthode vraiment très commode pour simplifier le monde des corps, mais qui a le double inconvénient de compliquer et d'obscurcir étrangement le monde de l'esprit, et de nous fabriquer un monde matériel tout géométrique et fort différent de celui que nous avons sous les yeux.

Dans ces conditions, l'expérience est devenue la très humble servante de la « Ratiocination », elle a perdu à la fois sa dignité et son autorité.

Nous croyons donc pouvoir conclure avec l'auteur déjà cité : « S'il est faux que le démon de la géométrie ait perdu Descartes, il l'a du moins égaré. »

Alors même que la réduction de tous les corps à une matière unique *qui serait l'étendue géométrique* (1) ! et de tous les phénomènes à des mouvements mécaniques devrait être le dernier mot de la science future, ces théories, d'ailleurs si contraires à toutes les apparences, devraient être le résultat final de nos observations, le couronnement dernier de la science, et non pas le point de départ et le principe de nos déductions scientifiques.

Influence de Descartes sur la science moderne.

Sans doute, nos modernes ont essayé de corriger Descartes, dans ce qu'il avait de plus exagéré. Le mouvement n'est plus pour eux un mouvement géométrique et abstrait, c'est le produit d'une force interne, d'une énergie active (2). De plus, ils font profession de

(1) Descartes, *Princip.*, p. 2, nos 10, 21, 64.

(2) Aristote avait eu soin de nous faire observer « qu'en géométrie, si l'on dit qu'il y a mouvement, c'est une *pure fiction*, puisque de

rejeter de la science toute conception *a priori*, et de rechercher dans la nature elle-même les notions et les lois qui l'expliquent.

Mais pourrions-nous affirmer sans crainte qu'ils ne subissent plus l'influence de Descartes et la direction toute-puissante imprimée par lui aux générations nouvelles ; qu'ils ne sont plus orientés *a priori* et comme fascinés par l'hypothèse grandiose de ce génie des mathématiques (1) ?

S'il en est autrement, pourquoi s'obstinent-ils à ne discuter jamais, et, tranchons le mot, à ignorer l'ancienne doctrine que Descartes a exilée de la science pour lui substituer la sienne ? D'où vient qu'ils n'ont pas essayé de renouer connaissance avec cette théorie tout expérimentale du mouvement, que les deux plus grands génies de la civilisation grecque ont opposée à la théorie mécanique déjà soutenue par Epicure, si victorieusement, qu'elle a pu leur survivre et régner, non sans quelque gloire assurément, depuis le siècle de Périclès jusqu'au siècle de Descartes ?

Un retour qui commence.

Lorsque la science moderne, moins indifférente pour ses propres origines, se sera décidée à étudier et à approfondir cette grande théorie péripatéticienne du mouvement, peut-être reconnaîtra-t-elle qu'elle est le fruit de l'observation la plus sincère et nullement le

fait aucun des êtres qu'elle considère n'est mû réellement ». — « In illis enim, ut aiunt, motiones fingunt : mathematicorum namque moveri nullum ». Καὶ γὰρ τὸ κινεῖσθαι, ὥς φασι, πλάττουσιν ἐπ' αὐτῶν· οὐ γὰρ κινεῖσθαι τῶν μαθηματικῶν οὐδέν. *De motione animalium*, I.

(1) Nous pourrions en dire autant de l'influence de Kant en Allemagne. En voici un aveu sous la plume de Wundt : « La base fondamentale philosophique des sciences naturelles modernes, en général, et en particulier de la théorie des sens a reposé, jusqu'à ce jour, sur les idées de Kant. La doctrine des *énergies spécifiques* est un écho physiologique de la tentative de Kant, de découvrir les conditions données *a priori* de la connaissance ou bien (ce qui est équivalent) ses conditions subjectives, comme on le voit très clairement chez M. J. Müller, le représentant le plus éminent de cette théorie ». Wundt, *Eléments de psych. phys.*, I, 361.

résultat d'idées *a priori* ; qu'elle est moins étroite, puisqu'elle réconcilie, dans l'unité de l'être, le double élément de la quantité et de la qualité, du vrai et du beau ; et qu'elle n'est pas moins grandiose que la conception cartésienne, puisqu'elle résume tous les phénomènes de l'univers dans une idée, l'idée du mouvement, mais du mouvement entendu dans son sens le plus large, le plus élevé et le plus conforme à la réalité observée ; peut-être finira-t-elle par reconnaître qu'une synthèse qui élève l'esprit humain à des hauteurs si sublimes témoigne pour le moins d'autant d'ampleur et de simplicité de génie !...

En attendant ce retour qui, grâce à Dieu, commence à se dessiner, qu'il me soit permis de conclure avec M. B. St-Hilaire : « Je préfère donc encore la définition aristotélique à la définition cartésienne ; et au risque de provoquer quelques sourires parmi les savants de notre époque, je m'en tiens à l'*Acte du possible* (de la *puissance*), avec les explications que j'ai données plus haut (1). »

*
* *

Le cadre cartésien est désormais brisé.

Depuis que nous avons écrit ces lignes pour la première fois, en 1886, nous avons eu la joie d'entendre d'éminents professeurs de la Sorbonne leur faire écho, en protestant contre l'étroitesse du cadre cartésien, que la physique moderne faisait éclater. Ainsi M. Séailles écrivait en 1890 : « Après avoir tout expliqué par la *qualité*, on ne veut plus voir en toute chose que *quantité* et mouvement ; peut-être l'esprit en viendra-t-il à concilier ces deux éléments de la pensée, à faire entrer de nouveau dans l'idée du vrai total, ce qui, le rappro-

(1) B. St-Hilaire, *Préface de la Physiqne*, p. 126.

chant du vrai et du beau, le rend vraiment intelligible (1). »

De son côté, M. Boutroux, dans son cours de 1892-93, faisait le procès des théories purement mécanistes : « Les mécanistes, disait-il, n'ont pas expérimenté la force... la mécanique des mathématiciens n'est qu'abstraction... Elle enregistre les conditions formelles des mouvements, non leurs causes réelles... La question de la force réelle, physique, reste tout entière... Une des conséquences du théorème de Clausius est incontestablement l'introduction de la notion de qualité dans les lois générales du mouvement... C'est l'apparition dans la physique scientifique nouvelle d'une nouvelle notion (2). »

Brisé par les savants eux-mêmes.

Mais ce ne sont pas seulement des philosophes de profession, ce sont les savants eux-mêmes et des savants de premier ordre, tels que Rankine, Mayer, Hirn et Duhem, qui de leurs propres mains ont brisé le cadre cartésien, en le remplaçant par un autre plus souple et plus grandiose où tous les faits scientifiques pourront désormais se classer librement. Qu'on nous permette de citer ce qu'écrivait, en 1894, l'un de ces physiciens dont l'autorité est hors de conteste.

Après avoir rappelé l'échec des « essais audacieux » de Clausius, de Boltzmann et d'Helmholtz, pour identifier la chaleur à un mouvement invisible des molécules, et faire de la Thermodynamique un cas particulier de la Dynamique ; après avoir dit que cet échec avait conduit beaucoup de physiciens contemporains à rendre la Thermodynamique indépendante de toute hypothèse mécanique sur la nature de la chaleur, — M. Duhem montre qu'il faut aller plus loin et faire du

(1) *Revue philosophique*, 189 , p. 554.

(2) *Les cours de philosophie en France*, 1892-93, par R. P. Gardeil. *Revue Thomiste*, sept. 1893.

mouvement mécanique un cas particulier d'une science plus générale, (science du changement ou du mouvement dans le sens large d'Aristote,) à laquelle on peut conserver le nom de Thermodynamique.

Une nouvelle thermodynamique.

« Nous avons constitué, dit-il, sous le nom de Thermodynamique, une science qui embrasse, dans des principes communs, tous les changements d'états des corps, aussi bien les changements de lieu que les changements de qualités physiques. Les principes de cette science sont les lois expérimentales que Sadi Carnot, Mayer, Joule, Clausius, W. Thomson, Helmholtz ont établies ou éclaircies... » Et il conclut ainsi sa démonstration : « Il nous semble qu'une conclusion générale se dégage de cette étude: si la science des mouvements cesse d'être, dans l'ordre logique, la première des sciences physiques, pour devenir seulement *un cas particulier d'une science plus générale*, embrassant dans ses formules toutes les modifications des corps, la tentation sera moindre, pensons-nous, de ramener l'étude de tous les phénomènes physiques à l'étude du mouvement (local) ; on comprendra mieux que le changement de lieu dans l'espace n'est pas une modification plus simple que le changement de température ou de quelqu'autre qualité physique ; on fuira dès lors plus volontiers ce qui a été jusqu'ici *le plus dangereux écueil de la physique théorique*, la recherche d'une explication mécanique de l'Univers (1). »

Importance de cette évolution des idées.

Cette évolution des sciences physiques modernes revenant à leurs origines, trop longtemps oubliées, et jusqu'à la célèbre conception aristotélique du mouvement, est un fait capital dont on ne saurait trop exagérer la portée ; mais, ce qui n'est pas moins curieux, peut-être, c'est que la philosophie « nouvelle » elle-

(1) Duhem, *Comment. aux principes de la Thermodynamique* (Journal de Jourdan, 1894).

même, qui n'était pas suspecte de tendresse pour la vieille scolastique, s'est empressée d'accueillir la même théorie et de lui donner droit de cité.

En effet, M. Bergson propose, à son tour, d'ajouter au mouvement de *translation* qui est « superficiel », le mouvement de *transformation* « qui se produit en profondeur ». Bien plus, il distingue, à peu près comme Aristote, « trois genres de mouvement : qualitatif, évolutif, et extensif, différant profondément (1) » ; et, à la suite de M. Duhem, il propose de subordonner notre mécanique à une science supérieure : « une pareille science, dit-il, serait une *mécanique de la transformation*, dont notre *mécanique de translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure (2). »

Tout commentaire à cette orientation nouvelle et si inattendue des philosophes et des savants, serait bien superflu. Elle demeurera, dans l'Histoire de la philosophie, la plus belle réhabilitation, par la science moderne, d'une théorie géniale injustement méconnue ou audacieusement travestie depuis des siècles.

(1) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 329, 79.
(2) Bergson, *Ibid.*, p. 35.

DEUXIÈME PARTIE

LA CAUSE MOTRICE OU EFFICIENTE

Premier Facteur du Mouvement

Après avoir constaté dans la nature ces deux états si différents de l'être, l'acte et la puissance, et fait remarquer que le passage de la puissance à l'acte était l'essence même du mouvement, nous sommes amenés tout naturellement à rechercher comment s'effectue ce passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire quels sont les *Facteurs du Mouvement* et comment ils le produisent. Division de la seconde partie.

Or, le premier facteur, nous l'avons déjà annoncé, est la *cause motrice* ou efficiente, celle qui donne l'impulsion physique, qui produit physiquement l'effet, et que les modernes appellent simplement la cause.

A son sujet, nous étudierons : 1° Le fait de la causalité ou son existence ; 2° sa nécessité ou le principe de causalité ; 3° la nature de l'effet produit ; 4° l'origine de l'effet produit ; 5° comment il peut être produit au dehors, par l'action dite transitive. Enfin, 6° et 7° nous examinerons les objections de Leibnitz et des modernes contre la causalité transitive.

I

Existence de la Causalité. — Le fait.

Le fait est certain.

Et d'abord *constatons* que le moteur meut réellement son mobile, qu'il est vraiment *cause efficiente* de l'effet qu'il produit. L'expérience la plus vulgaire suffirait à le démontrer.

Dans les changements successifs des êtres qui nous entourent, il y a en effet deux espèces fort différentes de relations ; tantôt relation de simple succession, tantôt relation de causalité.

La nuit succède au jour, le jour à la nuit ; les êtres naissent et meurent successivement les uns après les autres : nous ne constatons dans ces faits qu'une simple succession. Nous ne voyons nullement que le jour soit cause de la nuit, ni que la mort de Pierre soit cause de la naissance de Paul.

Au contraire, lorsque mon esprit résout laborieusement un problème ; lorsque, sous l'empire de ma volonté, je remue ma main ou mon bras, ma conscience aperçoit avec évidence une relation spéciale entre l'effort de mon esprit et la solution du problème ; entre l'acte de ma volonté et l'action de mon bras ou de ma main : l'un a produit l'autre, c'est une causalité.

De même, entre la statue de marbre et l'ouvrier qui l'a sculptée, entre l'explosion de la poudre à canon et le départ du projectile, entre le choc du projectile et la brèche faite au rempart, ma raison ne perçoit pas de simples relations de succession, mais de causalité : l'un a vraiment produit l'autre.

Ce fait de l'existence des causes efficientes est aussi

manifeste que celui de l'existence du mouvement au sein de la nature. Nous pourrions dire que c'est le même fait, car les mouvements constatés dans la nature sont surtout des mouvements mutuels des êtres entre eux. Sans doute, c'est un fait mystérieux que le philosophe a mission d'expliquer, mais il n'a pas le droit de le nier.

Et cependant un fait si manifeste a été nié par tous ceux, — et ils sont nombreux, — qui ont désespéré d'en trouver l'explication. On peut classer ces philosophes en trois catégories : Ses négateurs. Trois groupes.

1° Les uns, comme M. Bergson, M. Le Roy et leurs disciples, professent le monisme, c'est-à-dire une négation radicale de toute distinction réelle entre les êtres qui, pour eux, se fondent et se perdent dans une unité et une continuité absolue. Dès lors, les distinctions de moteur et de mobile, de cause et d'effet, n'ayant plus de sens, doivent être supprimées et la causalité s'évanouit.

2° Les autres, dynamistes de l'école Lebnitzienne, reconnaissent la distinction des êtres cosmiques, des moteurs et des mobiles, mais ne supposent entr'eux qu'une causalité apparente et illusoire. Ce sont les occasionalistes et les partisans de l'harmonie préétablie.

3° Enfin les positivistes, désespérant de la recherche des causes, ont trouvé plus commode de remplacer la notion de causalité par celle de pure succession, et pour eux, le moteur et le mobile ne sont que de simples antécédents ou conséquents.

Autant d'adversaires dont il nous faut examiner de plus près les thèses négatives, et les arguments plus ou moins spécieux qu'ils opposent au fait de la causalité.

*
* *

Les philosophes de l'école bergsonienne, avons-nous dit, nient toute distinction réelle entre les choses de ce I Hypothèse des monistes.

monde, et s'élèvent avec force contre ce qu'ils appellent avec dédain notre « postulat du morcelage ». D'après eux, le monde est une immense continuité : *tout est un* ; et notre découpage dans cette vaste unité d'êtres distincts, comme vous et moi, et de parties distinctes dans chaque individu, n'est qu'un morcelage arbitraire, utile sans doute aux besoins de la vie pratique, mais réellement illusoire.

Tout est un.

C'est une des thèses fondamentales de M. Bergson, qu'il a ainsi formulé : « *Toute division de la matière en corps indépendants, aux contours absolument déterminés, est une division artificielle* (1) ». En effet, dit-il, « notre toucher doit suivre la superficie des arêtes des objets, sans jamais rencontrer d'interruption véritable ». Le vide n'est nulle part ; donc le continu universel est un et ininterrompu. Répétons ici un des exemples les plus familiers à l'éminent professeur. Lorsqu'il prépare sur sa table un verre d'eau sucrée, il a, paraît-il, l'intuition et la certitude que « le verre d'eau, l'eau, le sucre et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions (2) ». Seul, le grand Tout, dans lequel ces objets ont été découpés par nos sens, existe et dure réellement.

Cette première hypothèse est grosse de conséquences métaphysiques, que ses disciples vont tirer hardiment. S'il n'y a plus, en effet, de distinctions véritables entre les diverses parties apparentes du grand Tout cosmique, si cette multiplicité des parties n'est plus qu'une « idole de l'imagination pratique », les distinctions de moteur et de mobile, de cause et d'effet, de mouvement et de chose mue, ne sont plus que des illusions : l'idée même de causalité s'évanouit, et l'on peut conclure avec M. Le Roy : « Les choses *étant* mouvement, il n'y a plus

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 218.
(2) Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 10, 366.

lieu de se demander comment elles *reçoivent* celui-ci » (1).

Critique générale.

Nous accordons volontiers à notre adversaire qu'en effet, dans son hypothèse, il n'y aurait plus de causalité possible, — au moins de causalité cosmique, — car le problème d'une causalité extra-cosmique ou transcendante, quoi qu'il en dise, se poserait toujours, en présence d'un phénomène essentiellement imparfait et contingent, tel que le mouvement cosmique. Que l'être contingent soit unique ou multiple, la question de sa création ou non-création reste toujours la même. Mais nous réservons pour un traité spécial ce problème si grave et si complexe de la Cause première.

Toute la question présente est de savoir si, dans le monde lui-même, tel qu'il est sous nos yeux, nous avons raison d'admettre, avec le sens commun, le fameux « postulat du morcelage », ou si nous devons le remplacer par le « postulat du monisme », si cher aux Bergsoniens. La même question pourrait aussi se poser sous une forme encore plus saisissante : Lequel des deux prétendus postulats, du « morcelage » ou du « monisme », mérite réellement ce nom plus ou moins dédaigneux de « postulat » ?

Où est le « postulat » ?

Le morcelage, c'est-à-dire la distinction réelle des êtres cosmiques, par exemple, de vous et de moi, du fils et du père, ou des hommes et des animaux entre eux, est-ce vraiment un postulat, une supposition non évidente et gratuite ? Ne serait-ce pas au contraire un fait, le plus universel et le plus indéniable des faits ; une donnée première de l'expérience, laquelle pose à la fois le mouvement réciproque des êtres cosmiques et leur multiplicité ?

Au contraire, est-ce un fait sensible et évident que

(1) Le Roy. *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 135.

cette continuité substantielle et cette unité du grand Tout dont on nous parle ? Qui a pu jamais la voir et la constater, cette unité ? Personne assurément, parce que la réalité expérimentale ne saisit que la multitude des individus et la pluralité des existences, jamais une totalisation de l'ensemble qui nous échappe entièrement. Ce n'est donc qu'une déduction ou une abstraction.

En conséquence, le postulat du monisme ou de l'unité de toute substance, loin d'être une donnée première de l'expérience, en est seulement une interprétation métaphysique ; elle est une hypothèse systématique et artificielle, qu'on ne saurait prendre pour point de départ de la philosophie, sans une énorme pétition de principes. Là pourrait être le mirage trompeur, puisque cette unité abstraite, si tant est qu'elle existe, il nous est impossible de la constater. Au contraire, l'illusion ne peut se trouver à admettre la multiplicité des hommes et des choses, puisque c'est un des faits les plus évidents pour tous (1).

Une objection.

On nous réplique que cette multiplicité pourrait bien n'être qu'une « idole de l'imagination pratique », ou bien « le produit artificiel d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours », comme ils disent si élégamment. En vérité, cette objection nous trouble peu. Quelle utilité pratique « la vie et le discours » pourraient trouver à une si grossière illusion, par exemple, à nous traiter vous et moi comme deux individus distincts, si en réalité nous ne faisions qu'un ? Nous le cherchons vainement, et nous croyons qu'un si profond désaccord entre la pensée et le réel,

(1) « Multitudinem esse et divisibile, magis est sensibile quam esse indivisibile. Quare multitudo, ratione prior quam indivisibile per sensum est. » Τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὸ διαιρετὸν ἢ τὸ ἀδιαίρετον, ὥστε τῷ λόγῳ πρότερον τὸ πλῆθος τοῦ ἀδιαιρέτου διὰ τὴν αἴσθησιν. Arist., *Méta.*, l. IX, c. 3, § 2.

loin d'être une utilité pratique, serait la source permanente des plus graves méprises. Ici encore, c'est la vérité qui est utile : nullement le mensonge et l'erreur.

Cependant, hâtons-nous de le dire, la théorie du « continu bergsonien », si elle est bien comprise, ne nous trouble nullement, car ce n'est là qu'un *continu spatial* que les sens perçoivent sans aucune interruption de droite à gauche, du haut en bas, en surface et en profondeur, mais qui ne préjuge en rien la question du *continu substantiel*, c'est-à-dire de l'unité ou de la pluralité des substances qui remplissent ce cadre idéal. Critique du continu bergsonien.

N'ayant pas eu l'imprudence de faire évanouir la substance des êtres, comme M. Bergson, nous sommes bien à notre aise pour parler du continu spatial, sans tomber comme lui dans le monisme ; aussi l'admettons-nous volontiers, avec S. Thomas, ce continu bergsonien, au début de toute connaissance, comme le premier objet connu. La connaissance, en effet, soit sensible soit intellectuelle, commence toujours par ce qui est le plus commun et le plus confus. *Tam secundum sensum*, dit S. Thomas, *quam secundum intellectum*, *cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis* (1).

Mais ce n'est là qu'un point de départ, une première vue générale et superficielle, encore indistincte et confuse. C'est celle du petit enfant qui vient de naître, et qui voit tout ce qui l'entoure, comme un seul bloc, sans rien distinguer du tout. Ce n'est donc pas encore une connaissance véritable, une connaissance claire et distincte, celle à laquelle aspire tout esprit humain.

Celle-ci se produit peu à peu par l'attention progressive et la remarque de différences profondes entre les divers objets qui nous entourent, et qui se distinguent

(1) S. Th., Ia, q. 85, a. 3.

eux-mêmes à nos regards, en se mouvant l'un l'autre, ou en se séparant, s'éloignant, se rapprochant, se croisant ou s'entrechoquant, dans l'immensité continue de l'espace et du temps. Et dans chaque objet, les principales parties se distinguent à leur tour par des figures, des couleurs ou des qualités si variées et si différentes, qu'il nous est impossible de les confondre ; ou bien encore par les morceaux ou les fragments que nous en détachons, et dont la multiplicité saute aux yeux.

Son « morcelage » s'impose à l'ignorant.

Ainsi, quelques moments après sa naissance, le petit enfant distingue déjà la flamme d'une bougie qu'on lui montre, et la suit attentivement du regard dans les mouvements variés qu'on lui imprime. Il distingue bientôt les bruits ou les sons des divers instruments, et ne tardera pas longtemps à savoir distinguer la voix et le sourire de sa mère. Mais c'est surtout par le toucher qu'il distinguera les divers objets solides, à mesure qu'il pourra les palper, les manipuler, les séparer et les rapprocher les uns des autres, ou les briser en morceaux.

Dès qu'il sera devenu capable de réflexion, sa conscience distinguera, de plus en plus clairement, le moi et le non-moi, son corps et les corps étrangers, et jamais il n'aura la tentation de les confondre ou de les fusionner en un seul, tel que le grand Tout bergsonien.

Il s'impose au savant.

Cette tentation ne viendra pas non plus à l'esprit du savant, encore moins qu'à celui du vulgaire. Au contraire, la science ne fera que pousser cette distinction banale des choses, vers une précision plus profonde et plus rigoureuse ; elle la poursuivra jusque dans leurs parties invisibles ou microscopiques, tout en proclamant la solidarité des parties et l'harmonie universelle.

La science, en effet, s'occupe avant tout d'établir des divisions, subdivisions et classifications naturelles. Toujours elle proscrit les divisions et classifications

artificielles, ou ne les accepte que provisoirement. Aussi le biologiste observe-t-il la nature lorsqu'elle divise elle-même les êtres et les sépare en embranchements, genres, espèces et individus. Dans le même individu il constate la multiplicité des organes et de leurs fonctions toujours variées et souvent opposées. Puis il continue à observer avec le microscope les éléments des tissus organiques, et voit avec admiration la nature diviser et subdiviser sans trêve la cellule-mère ou le germe, d'où sortent progressivement tous les détails de l'organisme le plus complexe.

Le chimiste fait de même, et après avoir divisé les espèces minérales, par la classification de leurs propriétés essentielles, il tente de diviser le morcelage naturel de la molécule en atomes, sous-atomes, ou en électrons.

A son tour, le philosophe, encore plus ami de la distinction, — dont il abuse quelquefois, sans que l'abus puisse en proscrire l'usage, — procède à la connaissance métaphysique de l'être, objet propre de l'intelligence, par le double procédé de la *définition* et de la *division*. « Les êtres sont d'abord multiples par leur définition », dit Aristote (1), car la définition de l'homme et celle du végétal ou du minéral, supposent des êtres essentiellement différents. De même pour les qualités accidentelles que l'on reconnaît multiples par leurs définitions. « Ainsi, par exemple, la définition du *blanc* est autre que celle du *musicien* bien que ces deux qualités puissent appartenir à un seul et même individu. » On a ainsi une nouvelle distinction très naturelle entre l'être et ses accidents.

Il s'impose au philosophe.

« Les choses sont encore multiples par leur division, ajoute Aristote, comme le tout et ses parties naturelles. » Ainsi l'espèce et ses individus seront distincts, ou bien

(1) Arist., *Phys.*, l. I, c. 2, § 15.

les individus entre eux, ou bien dans le même individu les membres entre eux, qui sont naturellement divisés. Il y a toutefois cette différence que la distinction des individus entre eux sera toujours réelle et absolue, tandis que la division des parties sera plus ou moins naturelle, plus ou moins idéale, suivant les cas. Parfois même le philosophe, au lieu de distinguer des parties réelles de l'être, ne distinguera que des modes et des points de vue de l'être, vraiment différents mais inséparables, sinon par abstraction.

En construisant ainsi ses classifications ou ses « catégories », le vrai philosophe se fera donc une loi d'imiter la nature et de la copier exactement. Aussi, quelque part, Platon a-t-il comparé le bon métaphysicien à l'anatomiste habile, ou à l'écuyer tranchant, qui sait découper la bête, sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature elle-même (1).

Sa légitimité.

A son tour, Aristote proclame la légitimité de cette méthode appliquée avec mesure : « Lorsqu'on sépare par la pensée certains accidents, dit-il, et qu'on les considère à part, l'on n'est pas pour cela dans le faux... L'erreur n'est jamais dans des propositions de ce genre ; et la manière la plus parfaite de considérer les choses avec exactitude, c'est d'isoler ce qui n'est pas isolé, ainsi que le pratiquent les savants (2). » Voici par exemple, l'homme, en tant qu'homme, il est un et indivisible, et cependant l'analyse anatomique ou physiologique de chaque organe est indispensable pour le connaître entièrement. Aussi Aristote répète-t-il si souvent qu'une telle abstraction n'est pas un mensonge : *οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων* (3). Rien n'est intelligible pour nous qu'en

(1) Platon, *Phèdre*, 265 E. — Voy. aussi contre l'unité de l'être, *Parménide* et le *Sophiste*, surtout p. 248, trad. Cousin.
(2) Arist., *Méta.*, l. XII, c. 3, § 8, 9.
(3) Arist., *Phys.*, l. II, c. 2, § 3 ; *Méta.*, l. XII, c. 3, § 8.

fonction de l'être ainsi naturellement fragmenté, par des concepts et des combinaisons de concepts : *componendo et dividendo*, comme le dit S. Thomas (1).

En même temps, rien n'est plus vrai, puisque chacun de ces fragments de l'être, si la division est faite suivant la nature, est bien du réel ; en sorte que la connaissance humaine, quoique fragmentaire, n'en devient pas pour cela illusoire, mais seulement imparfaite, lente, progressive, analytique, et bien inférieure à la connaissance synthétique des esprits supérieurs.

C'est donc une erreur de dire, avec les Bergsoniens, que ce morcelage est opéré « en vue de l'utilité pratique et du discours », alors qu'il est l'essence même de la connaissance et de la science humaine. Erreur encore plus grave, de traiter d'illusion notre science de la multiplicité des êtres ou de leurs parties, alors qu'elle est copiée sur la nature même, dont elle est la donnée première et fondamentale.

La totalisation ne vient qu'à la fin.

Toutefois, après avoir commencé son étude par l'analyse, le philosophe doit la terminer par la synthèse. Mais ce n'est qu'à la fin qu'il reprend, par exemple, l'étude de ce « continu » primitif de l'espace et du temps, que l'enfant a déjà vaguement senti sans le comprendre. Le philosophe s'élève alors de la divisibilité de ses parties à l'idée de leur totalité. Mais quelle est la nature de ce grand Tout ? Comme elle échappe à toute observation, les hypothèses des métaphysiciens seront nombreuses.

Les uns n'y verront qu'une somme, une totalisation artificielle des parties ; une pure abstraction. Les autres réaliseront cette abstraction pour faire de l'Espace ou du Temps « la substance même des choses », « l'étoffe où tous les êtres sont découpés », ou bien la substance « sous-jacente, où tous les phénomènes de l'univers plongent

(1) S. Th., 1a, q. 85, a. 4.

leurs racines ». Nous discuterons ailleurs toutes ces hypothèses.

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons ici, au terme de la philosophie, le « continu bergsonien », comme une hypothèse métaphysique et monistique nettement définie, — après l'avoir saisi, au réveil de la connaissance enfantine, comme un fait obscur, indépendant de toute hypothèse métaphysique. Il n'était alors qu'un simple fait de continuité spatiale, dans laquelle, comme dans un immense réceptacle, se meuvent et pullulent des millions d'êtres essentiellement différents, au moins en apparence, et sans aucune prétention à l'indivisibilité et à l'unité monistique.

On ne peut se passer du morcelage.

Le divisible et multiple reste donc comme le donné primitif, connu directement par l'observation, bien avant l'unité cosmique et le simple, qui sont le fruit de la plus haute réflexion. Conformément à ce fait, il est donc légitime que nos idées soient pareillement multiples et distinctes. D'ailleurs qu'adviendrait-il s'il en était autrement ? Ce serait la confusion universelle, et la pensée ne serait plus possible, comme l'observait déjà Aristote : « Si l'on dit que tous les êtres peuvent être un... on ne fait que reproduire l'opinion d'Héraclite. Désormais tout se confond ; le bien se confond avec le mal, ce qui n'est pas bon avec ce qui est bon ; le bien et ce qui n'est pas bien sont identiques ; l'homme et le cheval sont tout un. Mais alors, ce n'est plus affirmer vraiment que tous les êtres sont un, c'est affirmer qu'ils ne sont rien, et que la qualité et la quantité sont identiques (1). »

On le voit clairement : impossible à l'homme de pen-

(1) Arist., *Phys.* l. I c. 2, § 14. « Quocirca idem erit bonum et non bonum, idem homo et equus : nec de hoc erit illis disputatio, an omnia entia sint unum, sed de eo potius, an nihil sint : item tale esse, et tantum esse, idem erunt. » *ὥστε ταὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται αὐτοῖς, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν, καὶ τὸ τοιωδὶ εἶναι καὶ τοσωδὶ ταὐτόν.*

ser et de connaître sans des objets multiples et distincts, et partant sans les idées distinctes correspondantes. Impossible de s'en passer, et de prononcer, par exemple, un jugement quelconque, affirmatif ou négatif, sans distinguer un sujet, un verbe, et un attribut. Et la philosophie « nouvelle », qui se dit anti-intellectualiste et se pose en ennemie de l'idée fragmentaire ou du « morcelage », est la première à s'en servir, à chaque ligne de ses expositions ou de ses discussions. Ne pouvant s'affranchir de la pensée ainsi morcelée, l'effort même qu'elle a tenté pour la combattre la pose encore et la contient comme un inévitable hommage.

Voyez, en effet, s'il leur a été possible de rester d'accord avec eux-mêmes. Nos adversaires s'en servent.

Après avoir nié la distinction de la substance et de l'accident, ils ont fini par replacer sous les phénomènes un « noumène sous-jacent », qui malgré son caractère panthéistique, est une vraie substance sous les accidents ; — après avoir nié la causalité, ils ont reconnu que les phénomènes « plongeaient leurs racines » dans ce noumène sous-jacent, ce qui est rétablir la causalité niée, avec la distinction de la cause et de ses effets ; — après avoir célébré « l'évolution créatrice » comme un pur devenir qui se pose lui-même, une auto-création se créant elle-même (ce qui est inintelligible), ils ont laissé croire volontiers qu'elle est créée par le « noumène sous-jacent ». En sorte que l'on revient malgré soi au fameux « postulat du morcelage », puisqu'on se reprend à distinguer ce qui crée et ce qui est créé, la substance et le phénomène, la cause et l'effet, l'immobile et le mobile, l'acte et la puissance,... en un mot l'on revient fatalement au « jeu de ces entités conceptuelles », pour lesquelles on n'avait pas assez de mépris. Quel hommage involontaire, mais décisif, rendu par les anti-intellectualistes eux-mêmes à

la philosophie intellectuelle, à la philosophie du sens commun !

Que s'ils sont obligés comme nous de se servir du « morcelage », quelle sera la différence entre eux et nous ? La voici, ou du moins voici la principale.

Mais ils s'en servent bien mal.

Puisque nous avons reconnu que le « morcelage » est dans la nature elle-même, notre loi — nous l'avons déjà dit — sera de la copier, de l'imiter aussi fidèlement que possible. Au contraire, après l'avoir déclarée contre nature et artificielle, les Bergsoniens ne peuvent plus avoir d'autre loi que le caprice et l'arbitraire de chaque penseur. Et c'est ce qu'ils confessent ingénûment : « La matière, dit M. Bergson, (est une) immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons, pour le recoudre comme il nous plaît (1). » — « Tout isolement, tout morcelage, dit à son tour M. Le Roy, sont forcément relatifs à un point de vue *choisi d'avance*. Les faits sont taillés par l'esprit dans la matière *amorphe* du donné, par le même mécanisme qu'emploie le sens commun, mais dans une autre intention : celle de *préparer l'établissement d'un système rigoureux* (2). » — Critique décisive que la philosophie « nouvelle » fait ainsi d'elle-même, car si elle n'est plus qu'une interprétation arbitraire, imaginée dans l'intention de préparer un système choisi d'avance, elle n'a plus aucune valeur objective et impersonnelle. Chacun peut se faire un système, ou le défaire, à son gré : la science n'est plus qu'un jeu d'esprit.

Résumé de notre critique.

Résumons-nous. Poser le monisme en postulat gratuit au début de la recherche philosophique, est un point de départ inacceptable, et tel est le sophisme plus ou moins dissimulé de la philosophie « nouvelle ».

Par peur du fameux « morcelage », ne vouloir plus distinguer réellement le moi et le non-moi, le tien et le

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 170.
(2) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, sept. 1899, p. 517.

mien, l'homme et la bête, la plante et le minéral, c'est laisser tous les êtres et tous les modes d'être se perdre et se confondre dans un grand Tout, par définition même inintelligible puisqu'il est l'identité des contraires et la confusion absolue ; — c'est en outre supprimer la pensée avec le principe de contradiction ; — c'est enfin braver trop ouvertement soit ce « *sens intime* » que tous les philosophes admettent comme une donnée irréductible, soit ce « *sens commun* » ou ce bon sens, sans lequel la pensée philosophique n'a plus de garde-fou.

Que s'il y a un « postulat » vraiment gratuit, et comme ils le disent élégamment, une « idole de l'imagination », en délire, — les voilà !

*
* *

Nous ne suivrons pas davantage Leibnitz (1), ni Malebranche (2), dans leurs hypothèses d'occasionalisme ou d'harmonie préétablie, parce qu'elles ne sont pas une explication, mais une négation paresseuse du problème qui se pose et s'impose. II Hypothèse des Occasionalistes.

Dire que ce n'est pas ma volonté qui meut mon bras,

(1) « La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite... Une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *à priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples, *ce n'est qu'une influence idéale* d'un monde sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisque une monade créée *ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre*, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et les passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre. » — Leibnitz. *La Monadologie*, § 50 et seq.

(2) Voy. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, l. VI, p. 2, ch. III. — *Éclaircissements*. 15.

ni l'explosion de la poudre qui lance le projectile, mais que c'est Dieu lui-même qui, à l'occasion de ma volonté, remue mon bras, et lance le projectile à l'occasion de l'explosion de la poudre, c'est recourir à l'expédient invraisemblable du *Deus ex machina*, c'est surtout affirmer une chose évidemment contraire au témoignage de la conscience ou de l'expérience externe.

Il ne serait pas plus satisfaisant de dire que ma main se remue d'elle-même à l'occasion de ma volonté, que le projectile part de lui-même, que le rempart se renverse de lui-même à l'occasion du coup de canon, parce que Dieu l'aurait ainsi réglé dès l'origine du monde !...

Elle amoindrit Dieu.

De plus, ce serait refuser à Dieu ou la puissance ou la bonté nécessaires pour créer des êtres capables d'agir, et surtout pour créer l'homme à son image et à sa ressemblance, en lui communiquant la plus excellente de toutes nos facultés, la volonté libre. Ce n'est pas, en effet, par impuissance, dit S. Thomas, mais par surabondance de puissance et de bonté qu'il a bien voulu communiquer aux créatures l'honneur d'être des causes secondes. « *Non propter defectum virtutis suæ, sed propter abundantiam bonitatis suæ, ut dignitatem causalitatis creaturis etiam communicet* (1). » Sans cela, ajoute le saint Docteur, se trouverait détruite dans la création, par l'incapacité même du Créateur, l'harmonie qui règne entre les causes et leurs effets : « *Sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis ; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi* (2). »

Elle ruine toute science.

Ajoutons encore une autre preuve du Docteur angélique qui, quoiqu'indirecte, nous paraît décisive et sans

(1) S. Thomas, *Sum. Th.*, 1a, q. 22, a. 3.
(2) S. Thomas, *Sum. Th.*, 1a, q. 105, a. 5.

réplique. Ce serait, nous dit-il, ce serait la ruine de toute connaissance scientifique.

La science humaine, en effet, vient de l'observation de la nature « *homo accipit scientiam a rebus* », et c'est en cela qu'elle se distingue de la science divine ou angélique. Or nous ne pouvons connaître directement la nature des corps, les substances ne se manifestant pas à nous directement, tout le monde l'accorde ; nous ne les connaissons donc que par leurs actions, c'est-à-dire par leurs manières d'agir qui sont toujours conformes à leur manière d'être (*operatio sequitur esse*) ; et c'est pour cela que nous appelons ces opérations des *phénomènes* (φαινομαί), précisément parce que l'être apparaît et se révèle dans son action (1). Si donc les corps n'agissent plus *ad extra*, si c'est Dieu qui agit à leur place, il nous devient impossible de connaître leurs manières d'agir, et la science objective que nous aurions pu acquérir sur la nature et sur son Auteur lui-même est ruinée par sa base. De fait, l'histoire de la philosophie nous le prouve, les erreurs subjectivistes et idéalistes ont toujours eu pour première origine la négation de la causalité extérieure ou de l'action transitive. Voici les paroles mêmes du saint Docteur.

« Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectum manifestetur virtus alicujus causæ creatæ : non enim effectus ostendit virtutem causæ, nisi ratione actionis, quæ a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus ejus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non

(1) Pour Kant, au contraire, qui conserve la terminologie scolastique après en avoir changé le sens, le *phénomène* est ce qui semble faussement *paraître*, mais qui ne parait pas du tout, puisqu'il parait autrement qu'il est. Nous réfuterons ailleurs cette erreur.

habent actiones ad producendum effectus, sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum ; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in quâ præcipue demonstrationes per effectum sumuntur (1). »

*
* *

III Hypothèse des Positivistes.

L'on aboutirait aux mêmes conséquences fausses et ruineuses si, à la suite d'Auguste Comte, de Stuart Mill et de l'école positiviste, on remplaçait la notion de *causalité* par celle d'*antécédent*. Cette confusion de la causalité avec une simple succession est sans doute insoutenable pour bien des raisons. Nous nous contenterons d'en résumer ici brièvement les trois principales.

Première critique.

1° Supprimer l'efficacité productrice de la cause, c'est enlever toute sa raison d'être à l'antécédent qui précède l'effet. Par exemple, si le père n'engendre plus véritablement son fils, s'il n'est plus cause efficiente — au moins partielle — de son existence, la nécessité de l'action du père pour la naissance du fils n'a plus de raison d'être. Il pourrait y avoir des fils sans père et des commencements absolus.

Deuxième.

2° Bien plus, ce n'est pas seulement l'existence de l'effet, mais encore sa *nature* qui devient indépendante de l'antécédent, en sorte qu'un effet donné pourrait résulter de n'importe quel antécédent, quelle qu'en fût la nature. Il suffirait que, de fait, ils fussent ainsi liés par un caprice du sort. Dans cette hypothèse, rien n'empêcherait que des souris puissent naître, par exemple, d'un tas de chiffons pilés, comme le vulgaire le croyait au moyen âge, et toutes les superstitions les plus étranges seraient réhabilitées, car aucune ne pourrait être démontrée absurde.

(1) *Contra Gent.*, l. I, c. IX.

Or, s'il n'était plus légitime de remonter de la nature des effets à la nature des causes, la science, — qui devrait être la connaissance « par les causes », — se trouverait ainsi ruinée, ou du moins rabaissée au niveau d'un art purement empirique, qui se bornerait à constater des successions ou des groupements de faits, comme pour la pluie et le beau temps, et à faire des conjectures sur le retour probable des mêmes faits, sans pouvoir rien prévoir avec certitude pour l'avenir.

3° Enfin, — ce qui ne serait pas moins étrange, — l'*ordre chronologique* dans la succession des phénomènes n'aurait plus de raison d'être, et pourrait être supposé changé ou même renversé. Le fils pourrait venir avant son père tout aussi bien qu'après, et la réversibilité des événements, en vertu de laquelle les effets seraient antérieurs à leurs causes, cesserait d'être une conception absurde. Nous pourrions voir l'univers parcourir en sens inverse, et remonter la série des phénomènes déroulés depuis l'origine des choses. Et de fait, des mathématiciens, comme M. Philippe Breton, se sont déjà donné le curieux spectacle du monde actuel, arrêté tout à coup dans sa course, et retournant le sens de son mouvement pour remonter à ses origines, jusqu'à la nébuleuse primitive. Troisième : La Réversibilité.

Voici, par exemple, dit ce savant, la goutte de pluie tombée des nuages, qui y remonte, par simple réversion du mouvement et de la vitesse en sens inverse, et revient ainsi, par étapes, à sa position première. De même, voici une poire pourrie « qui se dépourrit, qui redevient fruit mûr, qui se recolle à son arbre, puis redevient fruit vert, qui décroît et redevient fleur flétrie... puis bouton de fleur, puis bourgeon de fruit, en même temps que ses matériaux repassent les uns à l'état d'acide carbonique et de vapeur d'eau répandue dans l'air, les autres à l'état de sève,

puis à celui d'humus ou d'engrais dans la terre autour du chevelu des racines du poirier... (1). »

Or ce spectacle, paradoxal pour le simple bon sens, paraît théoriquement possible au mathématicien positiviste, qui n'admet qu'une simple équation mathématique entre les antécédents et les conséquents. En effet, ses équations mécaniques, lues dans le sens normal ou en sens inverse, se correspondent exactement, et, d'autre part, pour en changer le sens chronologique, il suffit de changer le signe du temps et d'écrire — T au lieu de + T, ou réciproquement. La lecture du texte dans les deux sens est également intelligible, si la causalité n'est plus qu'une simple succession par équivalence. Que si, au contraire, il y a vraie succession de causes et d'effets, ou véritable production de choses nouvelles, le texte n'est plus intelligible que dans un seul sens, et voilà ce qu'a oublié le mathématicien positiviste. Il y a un élément essentiel qu'il omet, parce qu'il n'est pas enveloppé dans ses formules mathématiques, et qui empêche la réversion : c'est la causalité.

Origine de cette erreur.

Il faut donc admettre que la direction des mouvements cosmiques est fixée par la causalité, si nous trouvons absurde de supposer que le fils pourrait être antérieur à son père, et le fruit antérieur à la fleur qui l'a produit (2).

L'origine de cette grave erreur d'Aug. Comte, de Taine et des autres positivistes a été sans doute un vice de méthode. Ils ont voulu forcer l'esprit humain à se

(1) *Revue des questions scientifiques*, 1878, t. 4, p. 601 et suiv. Cf. *Les mondes*, 2, 9, 16, 23 déc. 1875, et la rép. du P. Carbonelle, *Revue des quest. scient.*, oct. 1878.

(2) « Dans l'hypothèse du mécanisme tous les phénomènes doivent être réversibles... L'expérience met au contraire en évidence une foule de phénomènes irréversibles. Un corps chaud mis en présence d'un corps froid lui communique de sa chaleur. Le phénomène inverse ne se produit pas. » Poincaré, *Revue de Méta. et de Morale* : *Le mécanisme et l'experience*.

renfermer dans l'expérience sensible, au lieu de s'en servir comme d'un point d'appui pour s'élever plus haut, jusqu'aux choses suprasensibles et purement intelligibles, qui en donnent la raison d'être. C'est-à-dire qu'ils ont nié la raison et la métaphysique, pour ne plus se fier qu'aux sens et à l'observation.

Mais cette erreur de méthode est une mutilation de l'âme humaine. De quel droit, en effet, retrancher de l'âme les facultés intellectuelles suprasensibles, comme des facultés sans objet et des organes inutiles ! Pourquoi ne plus aller à la vérité que par nos facultés sensibles, au lieu d'y aller par notre âme tout entière, comme l'exigeait la sagesse antique, *σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ* ?

C'est là, disons-nous, une mutilation psychique, un supplice intolérable, qui rappelle par trop le fameux lit de Procuste, et que l'humanité pensante n'acceptera jamais !

Aussi bien cette position des positivistes est tellement intenable qu'ils n'ont pu eux-mêmes s'y résigner. S'ils ont essayé de supprimer la métaphysique, on croirait en vérité que c'est au nom d'une autre métaphysique, car eux aussi ont, comme nous, une explication suprasensible ou métaphysique de l'Univers. Inconséquences de Taine.

Taine, par exemple, après avoir posé en principe : « nous pensons qu'il n'y a rien au monde que des faits et des lois, c'est-à-dire des événements et leurs rapports » (1), se hâte de donner une explication suprasensible de ces faits et de ces lois. Sous son habile prestidigitation, les faits perdent leur réalité concrète et physique pour se transformer en simples *entités mathématiques*, et les lois, à leur tour, deviennent de simples *éléments logiques* et abstraits. En d'autres ter-

(1) Taine, *Le Positivisme anglais*, p. 144.

mes, la Physique devient pour Taine un simple problème de Géométrie ou de Mathématiques.

Son essai de métaphysique.

Or nous savons qu'en Géométrie ou en Mathématiques, la causalité n'existe pas ; il n'y a, nous l'avons vu, ni acte ni puissance, ni avant ni après, puisque les principes et leurs conséquences sont éternels ; et partant, le principe de causalité n'a rien à y voir, tout étant régi par le principe d'identité et ses nécessités logiques. Les conséquences se déduisent des antécédents par la simple voie d'analyse, qui passe du même au même, par équivalence, en vertu d'une nécessité *a priori*.

Eh bien ! peut-on imposer cette explication à la Physique ? Peut-on dire, avec Taine, qu'en Physique, comme en Mathématiques, « tout composé se réduit en simples ; que *tout produit implique* (seulement) des *facteurs* ;... que le produit équivaut aux facteurs ; que tous deux ne sont qu'une même chose sous deux apparences ; que la cause ne diffère pas de l'effet ; que la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la *nécessité logique*, qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple ; que cette mathématique universelle est le terme de toute science ?... » (1).

Critique.

Il est clair que cela ne se peut sans une radicale con-

(1) « Il y a une force logique intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée. Cela signifie, d'une part, qu'il y a une raison à toute chose, que tout fait à sa loi ; que tout composé se réduit en simples ; que tout produit implique des facteurs ; que toute qualité et toute existence doive se déduire de quelque terme supérieur et antérieur. Et cela signifie d'autre part, que le produit équivaut aux facteurs ; que tous deux, ne sont qu'une même chose sous deux apparences ; que la cause ne diffère pas de l'effet ; que les puissances génératives ne sont que des puissances élémentaires ; que la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la *nécessité logique* qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. Par là, nous désignons d'avance le terme de toute science, et nous tenons la puissante formule qui, établissant la liaison invincible et la production spontanée des êtres, pose dans la nature, en même temps qu'elle enfonce et serre au cœur de toute chose vivante, les tenailles d'acier de la nécessité. » Taine, *Positivisme anglais*, p. 120.

fusion de l'ordre logique et de l'ordre réel. Encore une simplification qui est une grave mutilation ! La figure schématique de lignes ou de points et d'équations algébriques à laquelle aboutira ainsi le mathématicien, n'a rien de commun avec le monde physique, encore moins avec le monde vivant que nous avons sous les yeux, et ne l'explique point.

Oui ou non, y a-t-il dans la nature des forces réelles, des réalités productrices, et des produits nouveaux ? La conscience a répondu par la production de l'effort nouveau et de la pensée nouvelle. Le monde a répondu par la production incessante de nouvelles choses, telles que les générations successives des vivants. Donc la Mathématique et son principe d'identité ne suffisent plus ; il faut aborder un autre monde, nullement régi par les seules lois de la nécessité logique, mais aussi par celles de la contingence, le monde de la causalité.

Concluons donc que la causalité s'impose dans la nature, comme un fait certain. Toute action est féconde ; la cause produit vraiment son effet, le moteur meut réellement son mobile, l'acte meut la puissance pour la faire passer à l'acte ; et nous aurons à expliquer le processus de cette efficience si mystérieuse. Mais auparavant il nous faut montrer qu'il n'en peut être autrement, qu'il est impossible à la puissance de passer toute seule à l'acte, au mobile de se mouvoir tout seul, à l'effet de se produire sans cause ; et c'est cette impossibilité qui va se formuler dans le principe de causalité. Conclusion.

II

Le Principe de Causalité.

principe. Tout ce qui est mû l'est par un autre, *quidquid movetur ab alio movetur*, Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι (1). Telle est la formule célèbre par laquelle Aristote a exprimé la nécessité que tout ce qui change ait une cause de ce changement ; que tout ce qui devient ait une cause qui le fasse devenir.

Au fond, elle n'est autre que notre principe de causalité : *tout ce qui commence a une cause*, transposé dans le ton et dans le style de la théorie aristotélique sur le mouvement, que nous venons d'exposer, et dont elle est le premier et le plus important corollaire.

Sa nécessité. Cette nécessité est d'abord, sinon démontrée, tout au moins indiquée par l'expérience universelle. Autour de nous, tous les corps bruts du règne minéral sont inertes. Ils ne se meuvent jamais tout seuls, et se trouvent dans l'incapacité de modifier eux-mêmes le mouvement qui leur a été imprimé.

La seule apparence contraire est celle des corps graves qui semblent tendre spontanément vers le centre de la terre. Mais ce fait, qui devait embarrasser singulièrement les anciens, ne nous arrête plus depuis la découverte newtonienne de la gravitation universelle ; sans cette force d'attraction, les corps lourds ne tomberaient jamais.

Quant aux êtres vivants, ils jouissent, en effet, du mouvement spontané : ils se meuvent eux-mêmes : les

(1) Aristote. *Phys.*, l. VII, c. 1. § 1.

plantes, par les mouvements de la vie végétative ; les animaux, par les mouvements de relation. Mais si l'on observe les choses de plus près, on se convainc bientôt qu'un organe se trouve toujours mû par un autre organe, une faculté par une autre faculté, en sorte que jamais la même partie ne joue à la fois le double rôle de moteur et de mobile. Si le même être se meut lui-même, c'est donc seulement en tant que la partie mue est autre que la partie motrice, ᾗ ἕτερον (1).

I On le fonde sur le principe de contradiction.

La raison, à son tour, nous montre que ce fait universel vient d'une nécessité métaphysique. En effet, elle déclare contradictoire la notion d'une action sans agent et patient, ou d'un mouvement sans moteur et mobile, aussi bien que l'identification de l'agent et du patient, du moteur et du mobile. Identifier le moteur qui est en acte avec le mobile qui n'est qu'en puissance, ce serait prétendre qu'un même être peut se trouver, à la fois et au même point de vue, en état d'acte et de puissance, et — nous l'avons déjà dit — identifier des termes contradictoires. Que si le mobile en puissance ne peut se donner à lui-même l'acte qui lui manque, il doit donc être mû par un autre : *quidquid movetur ab alio movetur*. Proposition qui, pour ceux qui l'ont pénétrée et comprise, n'est ni obscure ni inutile, mais plutôt lumineuse et invincible comme un des plus beaux théorèmes d'Euclide. C'est le rattachement, ou, comme on dit, la réduction (*reductio ad impossibile*) du principe de causalité au premier principe, celui de contradiction.

Contre-sens à éviter.

Nous admettons, en effet, avec Aristote et S. Thomas (2), un principe *premier* qui joue le rôle non pas de *source* première d'où tous les autres découleraient par

(1) *Méta.*, l. IV, c. 12.

(2) Cf. S. Thomas. Ia 2ae. q. 94, a. 2. « Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Met.*, text. 9. » — *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων* (Arist., *Meta.*, l. III, c. 1).

déduction, comme on le suppose parfois très faussement, mais le rôle de *fondement*, sur lequel tous les autres doivent être assis ou rattachés, pour être inébranlables.

C'est cette distinction essentielle que Balmès a fort justement exprimée lorsqu'il a dit : « Ce mot *premier principe* se peut entendre de deux manières : il désigne une vérité unique, origine de toutes les autres, ou bien une vérité dont il faut supposer l'existence sous peine d'anéantir toute vérité. Dans le premier cas, le premier principe est comme une source d'où partent les mille canaux qui fertilisent l'intelligence : dans le second, c'est un point d'appui qui doit soutenir sans faiblir le poids d'un monde (1). »

* * *

II On le fonde sur le principe d'identité.

On pourrait aussi rattacher le principe de causalité à celui d'*identité*. En effet, sans nous éloigner de la pensée d'Aristote, nous pourrions traduire sa formule métaphysique en langage mathématique, et lui donner ainsi une forme plus saisissante pour certains esprits.

Il suffit pour cela de nous rappeler que le principe d'identité quantitative ou d'égalité, — le seul du reste dont on se sert en mathématiques, — nous assure que l'être est quantitativement égal à lui-même : $1 = 1$; $0 = 0$.

Impossible qu'à un moment donné l'être, par lui-même et sans aucune addition ou soustraction étrangère, puisse cesser d'être égal à lui-même. Impossible que jamais *un* puisse devenir égal à *deux* ($1 = 2$), ou *zéro* devenir égal à *un* ($0 = 1$), sinon toutes les mathématiques crouleraient.

Or, si nous exprimons par *zéro* le non-être ou la possibilité pure qui a précédé le commencement de tel être,

(1) Balmès, *Phil. fond.*, t. I. l. I. c. 4, n. 38.

et par *un* l'être réel qui lui a succédé, nous verrons que ce changement n'a pu se faire tout seul. En effet, au moment précis du changement, ou du τὸ *fieri*, lorsque, par hypothèse, *zéro* deviendrait *un*, l'égalité de l'être avec lui-même cesserait au même instant, et nous aurions alors l'équation impossible : $0 = 1$.

L'équation demeure encore fausse, si l'on ne fait intervenir que le néant pour expliquer ce changement, ce passage du non-être à l'être. Nous aurions en effet : $0 + 0 = 1$. Il faut donc faire intervenir, au moment précis du changement, quelque réalité étrangère, équivalente au résultat produit, pour rétablir la vérité de l'équation, et dire : $0 + X = 1$.

C'est la seule équation possible et intelligible. Or cette intervention d'un élément nouveau, X, pour produire un changement, est précisément ce que nous avons appelé la causalité.

Que cette causalité soit immanente ou transitive, cela importe peu. L'exemple, il est vrai, que nous avons choisi, s'applique plutôt à l'action immanente par laquelle un être possible se poserait tout seul hors du néant, ou deviendrait par lui-même supérieur à lui-même ; mais on pourrait raisonner de même pour l'action *ad extra* par laquelle un être produirait un effet extérieur au-dessus de ses forces. Dans l'un et l'autre cas, il est clair que le principe $1 = 1$ serait violé.

Une première objection.

On nous a objecté récemment (1) que notre formule $0 + X = 1$, pouvant se traduire par $0 + X$ *est identique* à 1, il s'ensuivrait que l'effet et la cause devraient être identiques *substantiellement*, et par suite « la cause et l'effet étant identiques, ne peuvent se distinguer, ce qui revient à dire que l'être est éternel et immuable ». D'où l'on voit déjà poindre les horizons du panthéisme !...

(1) *Revue de Philosophie*, 1908, août, p. 107 ; sept., p. 272. — Cf. réponse du P. G. Lagrange, *Revue Thomiste*, sept. 1908, p. 422-442.

Mais cette traduction rappelle un peu trop le proverbe italien : *traduttore*, *traditore*. Jamais le signe mathématique = n'a signifié identique substantiellement, pas même identique de forme, car les deux signes 0 + X et 1 ne sont nullement identiques. Il signifie seulement *est égal* ou quantitativement équivalent. C'est l'unique point de vue du mathématicien, que l'on ne peut élargir sans un énorme contre-sens. L'égalité, ou identité quantitative abstraite entre la cause et l'effet, ne nous accule donc nullement aux confusions panthéistiques.

Deuxième objection.

Et l'on ne gagnerait pas davantage à soutenir que lorsque 0 devient 1, ou que 1 devient 2, il n'y a pas de *changement* véritable du premier terme dans le second, mais seulement *succession* du second au premier. Ce n'est pas, nous dit-on, A qui se *transforme* en B, ni *zéro* qui devient égal à *un*, nous le reconnaissons avec vous impossible ; c'est un qui *succède* à zéro. Il n'y a donc jamais, à aucun instant, cessation de l'égalité de l'être avec lui-même ; il y a seulement disparition du premier terme et apparition du second.

A cette objection nous ferons deux réponses. La première, c'est que nier tout changement, même accidentel, pour n'admettre que de simples successions, serait contraire à l'observation interne et externe la plus évidente, comme nous l'avons déjà vu. La seconde, c'est que l'explication proposée n'est qu'un vain subterfuge, qui, bien loin d'éviter la difficulté, l'aggrave au contraire, car si elle supprime *un* changement, elle en ajoute tacitement *deux* autres.

En effet, si l'on suppose que ce n'est plus A qui se transforme en B, du moins est-on obligé de supposer que B, pour succéder à A, passe de la puissance à l'acte, tandis que A disparaît en passant de l'acte à la puissance. Or supposer que A et B passent *tout seuls* de l'acte à la puissance ou de la puissance à l'acte, c'est

violer, deux fois au lieu d'une, le principe d'identité ou d'égalité de l'être avec lui-même. Au moment précis où l'un des deux termes, *puissance* ou *acte*, deviendrait l'autre, nous aurions encore l'équation impossible : $0 = 1$; ou bien $1 = 0$.

Equation qui demeure fausse tant qu'on refuse d'y ajouter un nouvel élément, l'élément causal. Dès qu'on l'ajoute, au contraire, la contradiction cesse et tout s'explique : $0 + X = 1$; ou bien $1 - X = 0$.

C'est-à-dire qu'au moment précis du changement, *zéro* peut devenir égal à *un* par l'addition de la vertu de X, et *un* peut devenir égal à *zéro* par sa soustraction.

Donc, sans contredire ouvertement au principe de l'égalité de l'être avec lui-même, rien ne peut changer tout seul et sans l'influence d'une cause (externe ou interne, peu nous importe ici). Ainsi, pour prendre un exemple vulgaire, une bourse de 10 francs ne saurait, à aucun moment, devenir égale ni à 11 francs, ni à 9, sans une addition ou une soustraction étrangère (1). Conclusion.

Ce qui change ou ce qui commence à être autrement, commence donc par un autre : *quidquid movetur ab alio movetur*. Et c'est le principe même d'identité qui nous a conduit à cette conclusion rigoureuse, par un procédé mathématique (2).

Ou pour mieux dire, le principe de causalité nous apparaît désormais comme un nouveau point de vue nécessaire de la relation de l'être avec lui-même.

(1) Les mathématiques n'appliquent ce principe qu'à la *quantité*. Mais il est facile de l'étendre à la *qualité*. Ainsi ce qui est *blanc*, en tant que blanc, ne peut devenir *noir*. S'il le devient, ce sera par autre chose que le blanc.

(2) Nous retrouvons avec plaisir le même raisonnement dans un article du P. de Munnynck, dans la *Revue Néo-scolastique*, novembre 1901 (Cf. février 1902). Acte est plus grand, dit-il, que Puissance : $A > P$. Donc, pour que la Puissance passe à l'Acte, il faut lui ajouter quelque chose, X, savoir la poussée d'une cause excitatrice : $P + X = A$. Sinon le principe d'identité serait violé.

Au point de vue *statique* : ce qui est, est. *Quod est, est*. L'être est identique à lui-même. C'est le principe d'identité. Au point de vue *dynamique* ou actif, l'être ne peut cesser par lui-même d'être identique à lui-même. S'il change, s'il devient autre, c'est donc par un autre, ou par une autre partie de lui-même. C'est le principe de causalité. Il n'est au fond que le principe d'identité, appliqué au même être, non plus en dehors du temps, mais dans la durée successive.

Nouveau contre-sens à éviter.

Cependant que l'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous ne disons pas que les deux principes d'identité et de causalité soient de tous points identiques, ni que le second n'ajoute aucune notion nouvelle au premier, en sorte qu'on pourrait déduire le second du premier. Loin de là : il est clair que la causalité n'est pas l'identité, et qu'il serait faux de supposer que l'esprit humain ne conçoit et n'affirme que des rapports d'identité. Certes, il y a d'autres rapports de l'être avec lui-même ou des êtres entre eux, et la *fécondité* de l'être en est un exemple frappant. Nous affirmons seulement qu'aucun de ces nouveaux rapports ne peut contredire au premier principe d'identité, sinon l'esprit se contredirait lui-même. Il faut donc entendre et expliquer la fécondité de l'être, sans contredire à l'identité de l'être. Or ce serait la contredire que de soutenir, comme on le fait parfois, que l'être peut *se dépasser lui-même* et par ses seules forces, ou qu'*il peut être plus que lui-même*. Ce sont là des formules contradictoires et absurdes. L'être, quelle que soit la fécondité qu'on lui suppose, ne dépasse jamais la somme totale d'*acte* et de *puissance* qui constitue sa nature ou sa capacité radicale. Jamais il ne produit un effet quelconque, sans en avoir la puissance, ni un effet supérieur à sa puissance. Il reste donc identique à lui-même, jusqu'au sein de cette fécondité où il semblerait se dépasser lui-même, mais où, de fait, il se dé-

ploie seulement, sans se dépasser en rien, si l'on suppose avec nous des puissances latentes ou des causalités, internes ou externes, proportionnées aux effets produits.

Le principe de causalité appelle donc et exige le principe d'identité ; celui-ci le réduit sous son empire et le tient en sa dépendance, sans se confondre avec lui ; en sorte qu'on ne peut nier le second sans nier le premier. Et c'est là uniquement ce que nous voulions dire en parlant de rattacher le second au premier, sans les confondre ni les identifier.

*
* *

Un troisième procédé de démonstration consiste à fonder le principe de causalité sur celui de *raison suffisante*. Quoique un peu moins simple et moins rapide que les deux précédents, il est toutefois aussi sûr et aussi probant. Aussi allons-nous le résumer.

III
On le fonde sur le principe de raison suffisante.

Tout être a un mode d'être : c'est là un point de départ incontestable et incontesté. L'être abstrait, indéterminé, pourrait-il être conçu sans aucune manière d'être, il n'en est plus de même de l'être concret et déterminé. L'être se détermine et se distingue par sa manière d'être, en sorte qu'un être concret sans aucune manière d'être ne serait plus un être, et partant serait une conception non seulement inintelligible, mais contradictoire. Tout être concret a donc une manière d'être.

De ce principe général vont découler deux principes particuliers ou moins généraux. Puisque dans l'être concret, de l'avis unanime des philosophes, il y a deux éléments : l'*essence* et l'*existence*, tout être devra avoir un mode d'essence et un mode d'existence, sous peine d'être un être sans manière d'être.

Quelques exemples rendront notre pensée plus saisissante.

Tout être doit avoir une *essence*. Il est, par exemple,

spirituel ou matériel, organique ou inorganique, vivant ou non vivant, sensible ou insensible, etc... En un mot il doit pouvoir répondre à la question : *quid sit* ? — Répondre qu'il n'a aucune essence, ou que son essence est le néant, ce serait dire que cet être n'est rien, que cet être n'est pas un être : ce qui serait contradictoire.

Pas d'existence sans mode d'existence.

De même, pour la deuxième question, celle de l'*existence*. S'il existe, il doit nécessairement avoir quelque mode d'existence. Il sera, par exemple, produit ou non produit, contingent ou nécessaire, *par soi* ou *par un autre* : *esse a se*, *esse ab alio*. Ainsi le fils reçoit l'existence de son père : il est *ab alio*. La cause première, au contraire, n'a jamais reçu l'existence, elle est *a se*.

Donc tout être concret doit avoir un mode d'essence et un mode d'existence, sous peine d'être une conception inintelligible et contradictoire. Mais comme ce mode d'essence et ce mode d'existence de chaque être est ce qui les distingue à nos yeux, et nous les fait connaître, puisqu'elle nous les rend intelligibles, en nous montrant *comment* ils sont, ou ce *par quoi* ils sont, c'est-à-dire leur *raison d'être*, la terminologie moderne a transformé notre première formule : *tout être a un mode d'être*, en la formule équivalente : *tout être a une raison d'être*. C'est le principe de raison ou d'intelligibilité de l'être qui s'applique à tous les êtres sans exception, même à ceux qui étant nécessaires n'ont pas de cause. Ils ont eux aussi une manière d'être qui nous les explique et nous les rend intelligibles, c'est-à-dire une raison d'être.

Laissant de côté la raison d'être ou le mode d'être quant à l'*essence*, revenons au mode d'être quant à l'*existence*. C'est à ce second point de vue que nous allons découvrir l'origine et la genèse du principe de causalité.

Si toute existence doit avoir un mode d'existence,

cette existence, avons-nous dit, est *par soi* ou *par un autre*, à moins qu'elle ne soit *par rien*. Ainsi trois hypothèses: *esse a se, ab alio,a nihilo*.Mais écartons de suite la troisième hypothèse : *a nihilo*. Le néant ne saurait être un mode d'existence, ni un mode d'origine, car il n'est un mode de rien. Etre et néant sont contradictoires. Deux modes seuls intelligibles.

Restent donc les deux premières hypothèses : l'existence doit être *par soi* ou *par un autre*, nécessaire ou contingente, première ou dérivée, sinon l'existence serait sans mode d'existence.

Et que l'on ne dise pas que notre énumération d'hypothèses est incomplète ; qu'on pourrait peut-être en découvrir une quatrième. Notre énumération a été complète : l'être et le non-être épuisent toutes les conceptions possibles, et la catégorie des êtres est épuisée par cette division : *soi* ou *un autre*. L'être est donc par soi, ou par un autre, ou par rien : il n'y a pas de quatrième hypothèse.

Appliquons maintenant ce principe général à un cas particulier,celui où l'existence d'une chose a commencé. Il nous sera facile de voir que ce qui commence ne peut pas commencer par soi-même. On ne se fait pas, on ne seproduit pas soi-même. Ce serait contradictoire, puisqu'on donnerait à la fois et l'on recevrait l'existence. Donc ce qui commence à exister, ne pouvant commencer par lui-même, doit commencer par un autre, c'est-à-dire a une cause. *Quidquid incipit, ab alio incipit* : vous avez reconnu là la formule classique du principe de causalité.

En même temps, vous avez suivi sa genèse dans le développement logique de l'esprit humain. Le principe de causalité n'est que l'application du principe de raison ou d'intelligibilité à un cas particulier, le cas où l'existence a un commencement. Tandis que le principe de Résumé.

raison, plus général, s'applique à toutes les existences, non seulement aux existences temporelles et contingentes, mais encore aux existences éternelles et nécessaires, qui ont leur raison d'être en elles-mêmes (1).

Le principe de causalité est donc fondé sur le principe de raison, tout aussi bien,—nous l'avons déjà vu,—que sur le principe d'identité et celui de contradiction. Tous ces premiers principes, bien loin d'être une multitude éparse, dont on ne saisit plus l'unité et le pourquoi, comme le suppose Kant, se tiennent et s'enchaînent au contraire dans les liens d'une parenté si étroite qu'il est impossible de les séparer ; impossible de nier l'un sans nier les autres. Ils brillent tous, en effet, quoique inégalement, d'une même lumière ; ils sont autant de rayons émanés du même foyer, qui est la notion d'être considérée sous ses divers aspects essentiels et irréductibles. Et c'est ainsi que la raison humaine perçoit dans l'être réel les principes régulateurs de l'être lui-même.

*
* *

Objection des Kantistes. Et cependant, nous le reconnaissons volontiers, les Kantistes n'ont pas eu complètement tort en affirmant que ce principe, comme bien d'autres, était affirmé tout d'abord par l'esprit humain, d'une manière plus ou moins irréfléchie, en vertu d'une habitude innée que S. Thomas lui-même a proclamée sous le nom d'*habitus primorum principiorum* (2).

(1) Nous verrons dans une autre étude si l'on peut admettre des êtres à la fois contingents et éternels, ou créés *ab æterno*. Dans ce cas, le principe de causalité s'élargirait encore, et s'étendrait à tout être, temporel ou non temporel, qui, n'ayant pas sa raison d'être en soi, doit avoir une cause (Cf. *L'Idée de Dieu*, p. 471).

(2) S. Thomas a parlé avec insistance de ces habitudes intellectuelles : *sunt cognitio naturaliter indita* (1a 2æ, q. 91, a. 3 ; q. 51, a. 1) ;— *impressio divini luminis* (1a 2æ, q. 91, a. 2 : — *semina scien-*

Avant d'avoir connu les savantes analyses de la métaphysique, qui a ramené par divers procédés le principe de causalité à celui de contradiction, et avant d'avoir suivi patiemment tous les méandres de l'argumentation, l'esprit humain a déjà une intuition confuse du principe de causalité. Savants et ignorants recherchent, toujours et partout, la cause de tout ce qui arrive, et ne se déclarent satisfaits qu'après l'avoir découverte. Voilà qui est certain. Il y a donc des tendances innées qui nous font juger et raisonner juste, avant d'avoir connu les règles du jugement et du raisonnement.

Appelez ces habitudes d'esprit des instincts naturels, des tendances innées, nous l'accordons. Mais de quel droit mettre en suspicion la valeur de ces instincts intellectuels ? De quel droit supposer qu'au lieu d'être un secours, ils nous trompent et nous égarent ?

Le petit poussin qui sort de la coquille est-il trompé par l'instinct qui le porte à becqueter le grain qu'il n'a jamais vu ? Ou le petit enfant, par sa tendance invincible à sucer le lait maternel ? Pourquoi les lois de l'esprit ne seraient-elles pas d'accord avec les lois des choses ? Et de quel droit supposer un désaccord qui serait non pas un accident passager mais une contradiction constante et universelle dans la nature ? Ce serait là une monstruosité érigée en principe.

En outre, un peu de réflexion jointe à une simple analyse, que les Kantistes n'ont jamais pris la peine de faire, leur eût montré : 1° que le principe de causalité, serait-il d'abord pour nous l'objet d'une vue confuse, peut devenir objet d'une évidente intuition; 2° qu'il s'impose à nos esprits dès que nous avons vu qu'il ne peut

tiarum ; *rationes seminales* (*De Verit.*, q. 11, a. 1) : — *quo nobis loquitur Deus* (*Ibid.*, ad 13 et 17) ; — *in omnibus invenitur* (2a 2æ, q. 5, a. 4, ad 3 ; — q. 8, a. 1, ad 1 : — q. 47, a. 6). Cf Aristote, *Phys.*, VII, c. 1, fin. — V. le beau traité *de Habitibus* de S. Em. le card. Satolli, 1 vol. in-8°, Rome, typ. de la Propagande.

être nié sans contradiction ; 3° tandis qu'il ne s'impose pas absolument à ceux qui ne l'ont pas encore clairement compris et qui, de fait, l'ont mis en doute. L'affirmation de ce principe n'est donc pas nécessairement fatale ni aveugle, puisque la raison du savant parvient à justifier et à éclairer le jugement spontané et irréfléchi du vulgaire.

1. *Coroll.* Primat de l'Acte sur la Puissance.

1. — Corollaire *sur la priorité de l'acte.* — De cette doctrine fondamentale sur le principe de causalité, il nous reste à tirer une conclusion de la plus haute importance. Puisque tout mouvement, ou passage de la puissance à l'acte, provient d'un moteur en acte, nous devons conclure que *l'acte prime la puissance, actus prior est potentia* (1).

Si quelque lecteur nous demandait de préciser un peu ce terme de « priorité », nous lui répondrions, avec Aristote, qu'une chose a la priorité sur une autre, lorsqu'elle peut être sans la seconde, tandis que la seconde ne peut être sans elle. « *Dicitur prius id sine quo alia non erunt, ipsum vero erit sine aliis* (2). »

Or cette priorité peut être ou simplement logique ou réelle ; et si elle est réelle, ce peut être une priorité de nature (ontologique) ou de temps (chronologique). Ainsi les principes éternels n'ont qu'une priorité logique sur leurs conséquences ; l'unité a une priorité de nature sur ses fractions, ou le parfait sur l'imparfait ; enfin le germe a, en outre, une priorité de temps sur la plante qui en sortira, puisqu'il est chronologiquement antérieur. De là trois espèces de priorité que nous attribuerons toutes à l'acte relativement à la puissance (3).

(1) Προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τῆς δυνάμεως. Arist., *Méta.*, l. VIII, c. 8, § 2, — l. XI, c. 5, § 8 et c. 6, § 4.

(2) Λέγεται γὰρ πρότερον, οὗ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τἆλλα, ἐκεῖνο δ᾽ ἄνευ τῶν ἄλλων. Arist., *Phys.*, l. VIII, c. 7 § 3.

(3) « Omni itaque potentia prior est actus, et *ratione*, et *essentia* : *tem-*

Priorité logique.

Premièrement, il faut lui reconnaître une priorité *logique,* puisque la puissance, qui est logiquement indéterminée, se connaît et se distingue de toute autre par l'acte qu'elle peut produire ou recevoir. Ainsi un devenir se définit par son terme, et un sujet par ses attributs. « L'idée d'acte, dit Aristote, précède logiquement l'idée de puissance, car c'est par l'idée de l'acte qu'on se forme l'idée de puissance. Ainsi je nomme constructeur celui qui peut construire, voyant celui qui peut voir, visible ce qui peut être vu. Il en est de même toujours, en sorte qu'il est de toute nécessité que la notion et la définition de l'acte précèdent la notion et la définition de la puissance (1). »

Priorité de nature.

Deuxièmement, une priorité *de nature* ou de perfection, car la puissance est une indigence et une privation du degré d'être où elle tend, ou, si l'on veut, un effort de l'imparfait vers le plus parfait. De son côté, l'acte est la réalisation même de ce parfait, au moins relatif, où la puissance aspire, selon l'aphorisme célèbre : *l'acte est meilleur que la puissance, actus melior est potentia* (2).

Priorité de temps.

Troisièmement, il faut reconnaître à l'acte une *priorité de temps.* D'abord dans l'*intention* de l'agent, car ce que la nature a en vue dans l'évolution des êtres, dans le développement d'un germe par exemple, ce n'est pas la puissance ni le mouvement, mais le terme de ce mouvement, qui est l'acte et la perfection de chaque être.

Ensuite, priorité de temps dans la *réalisation* concrète des choses. Sans doute, dans le même individu, la puis-

pore vero quodam modo quidem est, quodam modo vero non. » — Πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ, καὶ τῇ οὐσίᾳ, χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ. Arist., *Méta.*, l. VIII, c. 8, § 2.

(1) Arist., *Méta.*, l. VIII, c. 8, § 2.

(2) Ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων. Arist. *Méta.*, l. IX, c. 9, § 2. — « Actus melior ac præstantior est quam ipsa bona potentia. » *Ibid.*, § 1.

sance est antérieure à l'acte puisqu'elle y tend : *potentia prœcedit actum, quando sunt in eodem*. Mais dans l'ensemble des êtres, puisque tout ce qui est mû est mû par un autre, comme nous l'avons expliqué, toute puissance présuppose déjà un moteur en acte : *actus prior est potentia* (1).

L'acte prime donc la puissance de toute manière. Elle est une indépendance et un absolu, tandis que la puissance est une contingence et une relativité essentielle ; et c'est par cette thèse fondamentale que la philosophie traditionnelle contraste absolument avec la philosophie « nouvelle » ou hégélienne, évolutionniste et pathéistique, renouvelée d'Héraclite et des sophistes grecs, qui posaient en principe le primat de la puissance sur l'acte et du non-être sur l'être, afin de légitimer leur système d'évolution spontanée, qui fait sortir tout seul le plus du moins et l'être du néant, contrairement au plus élémentaire bon sens formulé dans le principe de causalité.

Objection de Renan et de M. Le Roy.

En France, Renan a essayé de faire admirer le geste élégant de Hégel retournant sur sa pointe la pyramide du bon sens, lorsqu'il proclamait avec enthousiasme que « le grand progrès de la critique contemporaine a été de substituer la catégorie du devenir à celle de l'être (2) ». Et récemment encore, les coryphées de l'école bergsonienne n'ont pas craint de s'essayer de nouveau à ce prodige d'équilibre. Ainsi M. Le Roy osait écrire, sous la forme interrogative qui lui est chère : « pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir (3) ? »

(1) « Movens enim natura prius est moto », τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι. Arist., *Méta.*, l. III, c. 5, § 21.

(2) Renan, *Averrohès*, préf., p. 7.

(3) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 150. Il avoue d'ailleurs que sa thèse fait violence à l'esprit : « Nous avons beaucoup de peine à concevoir le devenir pur ; nous sentons le besoin de poser un primat de l'acte, d'affirmer à titre de source nécessaire une plénitude actuelle... C'est à ces vœux de la pensée... » p. 149.

Notre réponse.

La réponse à cette étonnante question était pourtant bien simple. On ne peut *être* ceci ou cela et le *devenir* en même temps : c'est contradictoire. Le devenir, en tant que devenir, n'existe pas encore, il n'est donc pas encore l'être. Après qu'il est devenu, il est l'être sans doute, mais il a cessé de devenir ce qu'il est : comment donc identifier le devenir et l'être, puisqu'ils s'excluent ?

D'autre part, l'esprit demandera toujours : pourquoi il est devenu ? et l'on ne trouvera de raison suffisante que dans un être antérieur qui l'a fait devenir ce qu'il est devenu.

Appel au principe de raison.

En effet, d'après le principe d'identité, l'être est *de soi* un et le même. Donc le devenir, qui est divers et multiple, n'est pas *de soi* : il est *per accidens*, c'est-à-dire accidentel ou dérivé. Il est donc *par un autre*. Il suffit d'avoir compris la notion d'*être* pour n'en plus douter. Et nous sommes heureux d'entendre des philosophes universitaires faire écho à cette profonde et lumineuse métaphysique. « L'union ou l'identification inconditionnelle du divers, écrit M. Penjon, est impossible... Le divers ne peut, en soi et comme tel (per se primo, *καθ'αὐτὸ καὶ ᾗ αὐτὸ*) être un et le même... Tout composé, tout devenir ou union du divers n'a pas en soi sa raison d'être, est dépendant d'un autre qui le fait être (1). »

Le devenir, loin de s'identifier avec l'être, le présuppose donc, au contraire, comme son principe et sa raison d'être.

Prenez comme exemple un germe ou une graine quelconque, qui est à la fois — mais à des points de vue différents — un être et un devenir. En tant que devenir-plante, le germe ne l'est pas encore devenu ; il ne l'est

(1) Penjon, *Précis de Phil.*, p. 106-111. — « Quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. » S. Thomas, 1a, q. 3, a. 7. — Des éléments *de soi* divers, ne sont pas *de soi* quelque chose d'un, et partant ne sont pas être ***de soi***, mais par un autre.

donc pas encore. Une fois devenu plante, il n'aura l'être nouveau que par dépendance du germe antérieur, d'où il est sorti. Et c'est cette dépendance de l'un des deux termes qui nous empêche de les confondre et de les identifier.

A un autre point de vue, le devenir est un futur qui n'existerait jamais sans un présent. Il ne peut donc le remplacer. Et de même que supprimer le présent pour conserver le futur, serait les supprimer tous les deux ; ainsi supprimer l'acte pour conserver le devenir, serait retomber aussitôt dans le non-être, sans aucun moyen d'en sortir (1). Nous maintenons donc la distinction de l'être et du devenir, de l'acte et de la puissance, ainsi que la priorité de l'être sur le devenir, de l'acte sur la puissance, au nom du principe de raison suffisante ou de causalité ; mais nous la maintiendrons aussi au nom du principe de contradiction.

Appel au principe de contradiction.

En effet, l'être et le devenir, l'acte et la puissance sont, comme nous l'avons vu, des notions contradictoires et partant impossibles à identifier. Que si vous aimiez mieux supprimer l'être pour conserver le devenir, vous aboutiriez encore à la contradiction, car le devenir n'est intelligible qu'en fonction de l'être. Le devenir, tout seul et sans une cause qui le fait devenir, serait une notion inintelligible et contradictoire. Qu'est-ce en effet qu'un tel devenir, sinon l'union inconditionnelle ou l'identification des contraires, par lesquels le même devient autre qu'il n'est ? Devenir autre par soi-même est contradictoire, tandis qu'il n'est plus contradictoire de devenir autre par un autre, c'est-à-dire par une cause. La violation du principe d'identité, la contradiction réalisée, serait au fond d'un tel devenir, et la

(1) « Si la puissance est antérieure à l'acte, jamais aucun être en acte ne pourra exister. » Arist., *Méta.*, l. XI, c. 6, § 5.

nature intime des choses deviendrait contradictoire et absurde.

Au contraire, le devenir apparaît intelligible, si on le considère en fonction de l'être qui le fait devenir, soit en le poussant, soit en l'attirant vers le plus parfait. On comprend alors le devenir, soit comme une ascension du moins parfait vers le plus parfait qui l'attire, — soit comme une explicitation des richesses latentes du premier germe d'où il vient et dont il a reçu son impulsion originelle. L'être est alors aux deux bouts de la chaîne du devenir ; c'est un passage intelligible entre les deux termes ; c'est un effort d'ascension de l'implicite à l'explicite, du moins parfait au plus parfait. Que si au contraire vous supprimez les deux termes, le passage n'a plus de sens, la relation dynamique s'évanouit. Le devenir n'est plus qu'un fait contingent sans raison d'être, un commencement absolu, un effet sans cause ; c'est une « création incessante » sans créateur, une « *autocréation* » où le néant se donne l'être qu'il n'a pas, et vous avez ainsi posé derechef la contradiction et l'absurde à la racine même des choses.

Objection de M. Bergson.

Si l'on a bien compris la profondeur et la solidité de cette thèse fondamentale d'Aristote et de S. Thomas, il sera facile maintenant de saisir le point vulnérable de l'argument sur lequel repose toute la thèse bergsonienne du primat du devenir. « Il y a *plus*, nous dit-on, dans le mouvement que dans l'immobile ;... il y a *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile ; plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour ; plus dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre (1). » Donc le mouvement est plus parfait.

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 341. — M. Le Roy dit de même : « Pourquoi le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile ? » (*Revue de Méta. et de Morale*, juillet 1907, p. 482).

Notre réponse.

Avant de répondre à cette objection, remarquons qu'elle renferme un aveu capital du plus haut intérêt. On y reconnaît formellement ce principe si familier à Aristote (1) que *le parfait prime l'imparfait*, ou suivant l'heureuse formule de M. Boutroux : « il reste vrai que l'imparfait n'existe et ne se détermine qu'en vue du plus parfait (2) ». L'imparfait ne peut, en effet, avoir qu'une existence dépendante et subordonnée au parfait.

Reste à savoir si c'est la puissance qui est plus parfaite que l'acte (3) ; le devenir-être plus parfait que l'être achevé ; le mouvement vers un but, plus parfait que le repos dans le but atteint. Mais qui ne voit que c'est précisément l'inverse ? Si l'on ne se meut pas pour se mouvoir vainement mais pour arriver, si le mouvement n'est pas une fin mais un moyen, n'est-il pas évident qu'il est plus parfait d'être arrivé au but que de le chercher, plus parfait d'en jouir que d'y tendre laborieusement ?

La méprise de M. Bergson.

Si le mouvement est apparu, au contraire, plus parfait que l'immobile, aux yeux de M. Bergson, c'est qu'il a considéré l'immobile ou l'immuable comme une inaction qui ne produit rien, un terme purement négatif, une pure privation de cette qualité appelée mouvement. C'est, en effet, tout ce que les sens y découvrent. Mais l'intelligence en a une vue bien plus profonde. Elle voit dans le mouvement ce qui devient, ce qui n'est pas encore tout ce qu'il va devenir, c'est-à-dire un non-être relatif, une imperfection ; elle voit, d'autre part, dans

(1) « Semper prius est quod melius est » *ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον*. Arist., *Méta.*, l. II, c. 3, § 12. — *Οὐκ οὖν βέλτιον τὸ πρῶτον*. *Méta.*, l. XI, c. 6, § 11.

(2) Boutroux, *Etudes d'hist. et de phil.*, p. 202.

(3) « Ce qui est premier, dit Aristote, ce n'est pas le germe (le devenir) mais le parfait : *τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστι, ἀλλὰ τὸ τέλειον* (*Méta.*, l. XI, c. 7, § 9). — *τὸ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς* (*De Cœlo*, I, c. 2, § 7).

l'immobile ou l'immuable ce qui est, c'est-à-dire une perfection au moins relative, peut-être absolue, déjà réalisée, un acte épanoui qui pourrait être l'activité, la vie et la fécondité même, car l'action n'implique aucun changement dans l'agent, ni la vie aucune mutation dans le vivant, comme nous l'avons vu en parlant des moteurs immobiles (p. 130), c'est-à-dire des moteurs qui produisent le changement sans en éprouver aucun.

Sans doute, notre vie humaine, pour durer, a besoin du « tourbillon vital », de ce mouvement ininterrompu de va-et-vient entre la mort et la vie, qui nous verse la vie goutte à goutte, dans un recommencement perpétuel. Mais bien loin d'être une vie parfaite, ce n'est là qu'une vie misérable, qui s'use et se détruit sans cesse, ou une « perpétuelle agonie », suivant l'heureuse expression de S. Grégoire. Attribuer à la vie parfaite l'agitation et l'instabilité de la nôtre, ne serait que de l'anthropomorphisme le plus grossier : reproche que nos adversaires nous adressent assez souvent, pour qu'ils évitent eux-mêmes de le mériter.

Concluons que le mouvement n'étant qu'un moyen d'arriver et non une fin, il est plus parfait d'être à la plénitude de l'être, et de n'avoir pas besoin de se mouvoir pour y tendre ; ce qui est déjà est donc plus parfait que ce qui devient ; l'être plus parfait que le non-être. L'être prime donc le non-être, l'acte prime la puissance et le devenir. Soutenir le contraire, dire que le non-être prime l'être, ou que l'être n'est pas et que le devenir pur se suffit, serait trop ouvertement braver le sens commun et les premiers principes de la raison. Conclusion.

Nous continuerons donc, sans nous émouvoir d'ironies insuffisantes, à opposer la philosophie de l'être à celle du non-être, qui essaye vainement de faire sortir spontanément le plus du moins et l'être du néant. La philosophie de l'être est la philosophie éternelle,

celle de la raison humaine et du simple bon sens, qu'on ne peut déserter sans s'égarer et déchoir (1).

* * *

II. *Coroll.* La contingence et ses négateurs.

II. — Corollaire *sur la Contingence et la Nécessité.* Du principe de causalité, il nous faut tirer un second corollaire, qui joue un rôle considérable dans la philosophie spiritualiste, et qui est un redoutable écueil pour la philosophie « nouvelle ».

Si tout ce qui commence a une cause, concluons que ce qui commence est un être *ab alio*, un être dérivé, second, c'est-à-dire un être *contingent*, tandis que ce qui n'est pas par un autre est par lui-même, *a se*, et trouve en lui-même, dans la perfection de sa propre nature, sa raison d'être et son explication.

Ainsi un fils vient de son père et de sa mère : il est donc contingent. Et comme le père et la mère ont commencé par être eux-mêmes des fils, ils sont encore des êtres contingents. De même, ma pensée actuelle vient de la fécondité de mon esprit, elle est donc contingente.

Tandis que l'être contingent, pour avoir passé de la puissance à l'acte, reste marqué du sceau de la puissance, qui est une dépendance et une relativité essentielle, comme nous l'avons vu, l'être qui serait acte pur, sans aucun mélange de potentialité, serait l'indépendance même et l'absolue nécessité.

(1) « La formule maîtresse de ces novateurs est précisément la contraire de la nôtre, et toute leur doctrine se résume dans cette phrase : *le non-être prime l'être.* Aussi de là, ces belles conclusions que l'on sait : — tout a commencé par le néant : — le devenir est la seule existence véritable ; — le plus sort du moins ; — ce qui passe est réel, ce qui demeure, une abstraction ; — l'Etre infini est la dernière et la plus vide des abstractions. Toujours et partout, c'est la primauté du néant affirmée impudemment ; le dernier mot de tout ceci est la formule : *le non-être prime l'être.*» (de Régnon, *La métaph. des causes*, p. 116.)

Or, cette théorie qui est d'une complète évidence pour ceux qui nous ont suivi jusqu'ici, en même temps qu'elle est d'une simplicité et d'une beauté merveilleuses, — ne pouvait avoir le don de plaire aux philosophes qui ont saccagé et ruiné les premières notions du bon sens, sur lesquelles notre théorie est fondée, notamment les notions d'être, d'identité, de contradiction, et de causalité. Désormais il sera non seulement curieux, mais très instructif de les voir se heurter et se débattre impuissants contre cette nouvelle barrière, et, ne pouvant plus résoudre le problème qu'elle provoque, chercher du moins à le subtiliser. Voici, en effet, comment ils ont essayé de supprimer le grand problème inéluctable, celui de la contingence.

1° La contingence de l'*ordre* niée par M. Bergson.

Avant de combattre la contingence possible de l'*être* lui-même, M. Bergson commence, par une savante stratégie, à combattre la contingence d'une des manières d'être les plus frappantes dans les choses de ce monde, à savoir leur *ordre* (1). L'idée de désordre, dit-il, n'est qu'une pseudo-idée, soulevant un pseudo-problème, celui de l'origine ou de la raison d'être de cet ordre. Or le désordre n'est même pas possible ; donc l'ordre est nécessaire ; donc « du même coup s'évanouiraient (avec l'idée de désordre) les problèmes que l'on faisait lever autour d'elle (2) ».

Tout d'abord l'auteur distingue « deux espèces d'ordre irréductibles l'un à l'autre ». 1° L'ordre « voulu » où les choses sont disposées de concert vers un but ; 2° l'ordre « automatique » où les choses sont dispersées d'une manière quelconque. Ainsi tracez au hasard sur le tableau noir une figure quelconque : elle constituera toujours une figure géométrique.

Voici maintenant l'application de ces deux notions à

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 239-257.
(2) Bergson, *Ibid.*, p. 242.

un cas donné : « Quand j'entre dans une chambre et que je la juge « en désordre », qu'est-ce que j'entends par là ? La position de chaque objet s'explique par les mouvements automatiques de la personne qui couche dans la chambre, ou par les causes efficientes, quelles qu'elles soient, qui ont mis chaque meuble, chaque vêtement, etc., à la place où ils sont : l'ordre au second sens du mot est parfait. Mais c'est l'ordre du premier genre que j'attends, l'ordre que met consciemment dans sa vie une personne rangée, l'ordre voulu enfin, et non pas l'ordre automatique. J'appelle alors désordre l'absence de cet ordre (1). »

Le désordre n'est donc que la désillusion de l'esprit qui cherche un ordre et qui en trouve un autre. Mais il faut nécessairement que l'un ou l'autre existe ; l'ordre est donc nécessaire ; il est partout et toujours. Et s'il est nécessaire, il n'est plus un mystère à éclaircir et n'a plus besoin d'explication. La seule question : « pourquoi il y a de l'ordre ? » n'a plus de sens.

Notre réponse.

A ce raisonnement d'apparence spécieuse, nous répondrons en accordant à M. Bergson, qu'en effet, si l'on admet sa définition, — et nous l'admettrons pour simplifier la discussion, — si l'on admet qu'on doive appeler du mot d'ordre tout arrangement quelconque des choses, — ordonné ou désordonné, — sa conclusion s'impose : il est nécessaire que nous trouvions toujours et partout dans les choses l'un de ces deux ordres. Mais est-il nécessaire d'y trouver l'un plutôt que l'autre ? Il est clair que non. Le choix entre les deux est contingent. A plus forte raison, si nous sommes en présence d'un ordre intentionnel, le choix de tel ou tel plan parmi le nombre infini de plans également possibles sera contingent. Et alors le problème premier, que l'on a

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 253.

voulu supprimer, revient tout entier avec sa force impérieuse : pourquoi ce plan plutôt qu'un autre ? S'il est nécessaire qu'il y en ait un, aucun d'eux pourtant n'était nécessaire : et s'ils sont tous contingents, ils ont donc une cause.

M. Bergson lui-même nous aide dans notre raisonnement, lorsqu'il reconnaît « qu'un ordre est contingent et nous apparaît contingent par rapport à l'ordre inverse, comme les vers sont contingents par rapport à la prose, et la prose par rapport aux vers (1) ». — C'est là tout ce que nous demandons. Il est donc contingent, et nullement nécessaire, que l'univers soit un poème écrit en vers ou en prose ; si c'est en vers, il est contingent que ce soit en vers de telle ou telle mesure, soumis à telles ou telles lois, etc. La contingence renaît ainsi de ses cendres ; et la question de savoir quelle est la cause de l'ordre contingent que nous admirons, au lieu de s'évanouir, avec la pseudo-idée du désordre, comme on nous l'avait annoncé, s'impose aussi impérieuse que jamais aux investigations de l'esprit humain.

Ce premier problème nous conduit naturellement au second. De la contingence de l'ordre qui n'est qu'une manière d'être, passons à la contingence de l'être lui-même. Ici nous allons serrer encore de plus près et voir plus à fond la difficulté qu'on nous oppose (2).

2° La contingence de l'*être* niée par M. Bergson.

La nécessité d'un certain ordre, que nous avons accordée, n'était d'ailleurs qu'une nécessité hypothétique. Si tel être existe, il lui faut nécessairement une manière d'être et un ordre quelconque ; mais aucune manière d'être, aucun ordre n'est nécessaire à cet être, si, loin d'être lui-même nécessaire, il est contingent. C'est donc la contingence de l'être lui-même qu'il importe surtout d'examiner.

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 253.
(2) Bergson, *ibid.*, p. 295-323.

La seconde attaque de M. Bergson contre la contingence sera parallèle à la première. Elle en sera presque une répétition. Le désordre était une pseudo-idée soulevant un pseudo-problème : quelle est la cause de l'ordre ? — Le néant sera ici la pseudo-idée soulevant un pseudo-problème : quelle est la cause de l'existence ? — On entrevoit déjà tout le plan de bataille, ou plutôt la trame subtile du piège qu'on nous prépare.

L'auteur ne consacre pas moins de 26 pages à nous démontrer la majeure de sa preuve : que l'idée de néant absolu est « une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, qui se réduit à un simple mot ». Cette longue dissertation, déjà parue plusieurs fois sous forme de cours et d'articles de revue, est en effet très instructive à relire, si l'on veut comprendre le fort et le faible de ce merveilleux analyste psychologue qu'est M. Bergson, conférencier aussi brillant que subtil, aussi habile à jongler avec les idées qu'avec les images et les formes littéraires. Mais pourquoi sa pénétrante psychologie n'est-elle pas doublée d'une logique impeccable ? Qu'on juge de la portée de notre doute par un simple trait.

Ses obscurités et contradictions.

Après s'être évertué à nous montrer que l'idée de néant n'était elle-même qu'un pur néant et un mot vide, voici qu'à son tour, victime sans doute de l'illusion commune, il se prend à lui attribuer un rôle, et non seulement un rôle négatif, comme on le fait couramment dans l'Ecole, mais encore un rôle positif, et même un premier rôle. « Ainsi, d'après lui, nous nous servons du vide pour penser le plein » ; — « nous allons de l'absence à la présence » ; — « nous passons par l'idée du néant pour arriver à celle de l'être » ; — « l'idée du néant est souvent le ressort caché, l'invincible moteur de la pensée philosophique » ; etc... L'auteur a beau ajouter que c'est « en vertu d'une illusion fondamentale de l'entendement », il n'en reste pas moins qu'un rôle si utile et si puissant, attribué à

une idée qui, d'après lui, n'existe même pas, semble quelque peu contradictoire.

Aristote et S. Thomas, qui reconnaissent pourtant la réalité de cette idée négative du néant, ne lui ont jamais attribué une telle vertu. Jamais ils n'ont dit que notre pensée doit s'élever du vide au plein, du néant à l'être. Pour eux, au contraire, l'idée d'être est la première que puisse saisir l'intelligence (1) ; et le néant n'est conçu qu'en second lieu, négativement, et par le contraste de la présence avec l'absence ; pour eux, c'est l'idée d'être qui est « le ressort caché et l'invisible moteur de la pensée philosophique » et non pas l'idée du néant. Jamais ils n'auraient écrit, comme M. Bergson : « l'existence m'apparaît (par une illusion naturelle) comme une conquête sur le néant » ; — « je me représente toute réalité comme étendue sur le néant comme sur un tapis » ; — « si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit par conséquent éternellement antérieur ».

Toutes ces prétendues « illusions fondamentales à notre entendement », sont plutôt des imaginations fantastiques et puériles, auxquelles aucun esprit sérieux ne s'arrête, et qu'il suffit de classer à côté de la fameuse méthode à fabriquer les canons : « prenez un trou, et tout autour de ce trou coulez du bronze... »

Mais voici qui paraît encore plus fort. Après avoir soutenu que l'idée de néant n'est qu'un mot vide, on ajoute, sans hésiter, qu'il est un mot très plein car il contient autant et même *plus* que l'idée d'être. Ici nous devons citer textuellement, tant la chose est invraisemblable : « Si étrange que notre assertion puisse paraître, *il y a* plus, *et non pas* moins *dans l'idée d'un objet conçu*

(1) S. Thomas, I. *Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 3.

comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant », car l'idée de l'objet « n'existant pas » est nécessairement l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc » (1).

Par là, M. Bergson voudrait-il dire avec Michelet et les sophistes hégéliens : « le néant est une catégorie plus riche que celle de l'être ? » — Nous nous refusons à le supposer. Il faut donc expliquer autrement sa pensée. On peut soutenir, en effet, qu'il y a *plus de complication* dans une formule négative que dans une formule positive. Ainsi dans la formule X^n-X^n il y a plus de signes que dans la simple formule X^n. Mais il est clair qu'il n'y a pas *plus d'être,* et qu'une personne à qui il manque cent francs n'est pas plus riche que celle qui les a. Nous aimons à croire que telle est la vraie pensée de l'auteur, d'accord avec celle du bon sens. Mais alors, on conviendra que pour arriver à ce résultat, tout cet appareil brillant et compliqué de thèses et d'antithèses, d'affirmations et de négations, n'était pas indispensable. C'est là un jeu qui amuse sans instruire beaucoup, un feu d'artifice qui éblouit sans éclairer ; et loin d'éclaircir ainsi les questions, on les embrouille comme à plaisir.

Sa thèse et ses arguments.

Quelque utiles que soient ces observations pour faire comprendre la manière brillante de notre adversaire, revenons à sa thèse capitale : « l'idée du néant absolu, n'est qu'une pseudo-idée, un mot vide de sens. Elle n'existe même pas subjectivement ».

En effet, si elle était quelque chose en nous, ce serait ou une image, ou une idée positive, ou une idée négative. Or elle n'est rien de ces trois choses. Les deux premières hypothèses sont longuement développées, et

(1) Bergson, *Ibid.*, p. 310.— « Opposer l'idée de Rien à celle de Tout, c'est opposer du plein à du plein. » *Ibid.*, p. 320.

l'auteur a ici le triomphe facile. On pourrait dire qu'il enfonce des portes ouvertes. Personne n'a jamais prétendu que le néant pût être dessiné, photographié ou mis en image, ni que son idée eût un contenu positif. Quant à la troisième hypothèse, celle d'une idée réelle, quoique négative, la question est beaucoup plus délicate et subtile, nous le reconnaissons volontiers, mais pour des motifs bien différents de ceux allégués par M. Bergson.

Dire, par exemple, qu'on ne peut nier une chose sans la remplacer par une autre, au moins implicitement, ne nous paraît pas un principe universel. Cela est vrai pour la soustraction physique des objets, car on ne peut enlever un objet matériel, sans le remplacer en même temps au moins par de l'air, puisque le vide est impossible. Cela est vrai aussi pour les jugements, car on ne peut nier une proposition sans affirmer, au moins implicitement, sa contradictoire. Mais cela ne nous paraît plus évident pour les simples notions. Si je mets un signe négatif devant une quantité quelconque, il n'en reste plus rien, et la quantité n'est nullement remplacée par une autre quantité, ni par une qualité ou toute autre notion. C'est ainsi que se forment les notions négatives, y compris celle de non-être ou de néant.

Du reste, M. Bergson reconnaît, comme tout le monde, qu'on peut nier l'existence de chaque chose en particulier, parmi toutes celles qui nous entourent ; ce serait seulement la négation en bloc de toutes ces choses à la fois qui serait impossible et contradictoire Mais d'où pourrait venir cette prétendue contradiction ?

Sans doute, la *réalisation* ou la possibilité *extrinsèque* de cette supposition à savoir : il aurait pu se faire qu'il n'existât rien du tout, est en contradiction avec les faits, soit avec l'existence de cette pensée elle-même, soit de toute autre réalité présente, car selon la parole bien connue de Bossuet : « si rien n'existe, rien n'exis-

tera jamais. » L'hypothèse qu'à un moment donné il a pu n'y avoir rien, est donc démentie par les faits ; elle est en contradiction avec les faits. Mais est-elle en contradiction avec elle-même ? Nous ne le voyons pas. Et lorsque M. Bergson la soutient contradictoire parce qu'elle serait « un fantôme chevauchant sur le corps de la réalité positive auquel elle est attachée », je reconnais qu'en effet elle serait contradictoire, si en même temps qu'elle suppose que rien n'existe, elle supposait sa propre existence ou celle du sujet pensant où elle « chevauche ». Mais il n'en est pas ainsi, et ce concept suppose que rien n'existe, sans s'excepter lui-même. Supposition contradictoire avec les faits, nous le répétons, c'est clair ; mais nullement contradictoire avec elle-même : ce qui constitue sa possibilité *intrinsèque*.

Accordons ses prémisses ; nions sa conclusion.

Quoi qu'il en soit de cette subtile controverse, accordons à M. Bergson, que cette idée de néant absolu soit contradictoire et impossible ; — pour n'avoir pas l'air d'asseoir sur une pointe d'aiguille la grave conclusion que nous allons tirer.

Accordons-lui qu'on peut supposer la non-existence de chacun des êtres qui nous entourent, mais pas de toutes les existences à la fois. Que faut-il en conclure ? Qu'il y a au moins une ou plusieurs existences nécessaires ? Assurément. Mais que toute existence est nécessaire et qu'aucune n'est contingente ? On ne le peut sans braver la plus élémentaire logique. Ce serait d'ailleurs contredire trop ouvertement aux faits : puisqu'il y a des êtres qui ne sont pas par eux-mêmes mais par d'autres, *ab alio*, comme les fils qui viennent de leurs pères, et, en général, comme tous les effets qui viennent de leurs causes, et par suite sont contingents.

Et alors, la question de savoir « pourquoi existent ces êtres contingents » reparaît tout entière. Pour la seconde fois, le contingent qu'on avait cru anéantir, renaît

de ses cendres, et l'on a fait faillite à la promesse de supprimer, avec sa notion, les problèmes qu'elle soulève à tout esprit qui pense.

« Dès le premier éveil de la réflexion, avait-on déclaré, c'est elle (l'idée du néant *absolu*) qui pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige. Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher, que je me demande *pourquoi j'existe*... » — Après cette déclaration, qui n'est pas entièrement juste puisqu'il suffit, pour poser la même question, que le néant *partiel* soit possible, par la non-existence de ma seule personne, — l'auteur a ajouté témérairement la promesse de faire évanouir ce problème troublant, rien qu'en soufflant sur la notion de néant absolu ; il nous a promis qu'après l'extinction de cette idée obsédante, on pourra conclure avec assurance « que la question de savoir pourquoi quelque chose existe est une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée » (1). Et voici que le résultat est loin d'être obtenu : on a bien établi la nécessité de l'existence de l'être nécessaire (la belle affaire !), mais on n'a pas même commencé d'établir la nécessité des autres existences, de vous et de moi, et la question « angoissante » : *pourquoi j'existe?* — impossible à subtiliser par les mains les plus habiles, — demeure aussi « angoissante » que jamais.

Cette solution était d'ailleurs si peu satisfaisante, que M. Bergson lui-même n'a pas hésité à en chercher une autre. Tout son beau livre sur *l'Evolution créatrice* a ce but. Il nous en avertit lui-même, en avouant que « dans le présent travail... un Principe de création enfin a été mis au fond des choses » (2). Et M. Le Roy a eu

Lui-même cherche une autre solution.

(1) Bergson, *Ibid.*, p. 320.
(2) Bergson, *Ibid.*, p. 299.

pareillement recours à un « noumène sous-jacent », où nos existences « plongent leurs racines ».

L'intention est louable assurément. Mais il est trop tard ! Après avoir posé en principe que *tout* est devenir, on n'a plus le droit de parler du Principe de ce devenir ; après avoir dit que *tout* est phénomène, on n'a plus le droit de parler de noumène sous-jacent. C'est donc à ce point de départ, essentiellement faux et ruineux, qu'il leur faut remonter pour corriger ses conséquences en le corrigeant lui-même. Alors seulement ils pourront trouver la vraie solution du problème « angoissant » de la contingence.

III

Nature de l'effet produit dans un mobile passif ou actif.

Après avoir étudié l'*existence* de la causalité et sa *nécessité*, approfondissons sa nature en analysant d'abord les *effets* qu'elle peut produire. Les effets de la causalité.

La nature de l'effet produit par l'action du moteur sur le mobile sera fort différente, suivant que ce mobile est une puissance purement passive, ou bien une puissance à la fois passive et active, c'est-à-dire capable de *réagir* elle-même.

Nous avons déjà distingué la puissance passive de la puissance active, et nous en avons montré plusieurs exemples. L'homme *peut* marcher, il *peut* parler : c'est une puissance active qui n'attend que l'excitation intérieure ou étrangère pour agir. La cire *peut* recevoir l'empreinte du cachet, l'argile *peut* être modelée par le potier : c'est une puissance passive, une aptitude à subir telle ou telle modification. La première est une puissance d'agir, la seconde est une puissance de subir, une disposition à se laisser mouvoir et modifier.

On entrevoit, dès maintenant, l'attitude fort différente d'un mobile purement passif, et celle d'un mobile capable de déployer une activité propre.

Dans le premier cas, le mobile passif recevra l'acte du moteur sans y rien ajouter, et par conséquent lui deviendra semblable sous quelque rapport. C'est ce premier résultat que l'Ecole a exprimé par cette formule : 1° Effet dans la puissance passive.

Agens agit simile sibi.

Le même produit le même ; tout agent s'assimile le patient : « *Agens agit simile sibi* » (1).

Si nous en demandons la raison à S. Thomas, il nous répondra en peu de mots, moins par un raisonnement que par une explication simple et lumineuse. L'acte d'une force naturelle, nous dit-il, est l'expression même, la manifestation de cette force, et cette manifestation, quoique partielle et incomplète, n'en est pas moins vraie et sincère, car une force ne peut agir que conformément à sa nature. « De natura agentis est, ut agens agat sibi simile, quum unumquodque agat secundum quod est actu (2). »

Donc, si l'acte est l'expression et la ressemblance de l'agent, ou sa manifestation, — recevoir cet acte d'une manière purement passive sera recevoir sa ressemblance.

Agir, nous dit encore le Docteur angélique, c'est se communiquer par son acte à celui qui peut le recevoir, et dans la mesure où il est capable de le recevoir. « Agere est communicare illud per quod agens est in actu, secundum quod possibile est. »

Agens non agit in simile.

S'il est de l'essence d'un agent de s'assimiler le patient, *agens agit simile sibi*, nous devons en conclure qu'un agent ne saurait agir sur un patient qui lui serait déjà parfaitement semblable : *agens non agit in simile* (3) ; et cette seconde loi pourra nous servir à contrôler l'exactitude de la première, d'où elle découle nécessairement. En effet, agir suppose que le moteur est en acte et que le mobile est seulement en puissance, car si le mobile était déjà en acte, sous le même rapport que le moteur, il n'y aurait plus lieu de le faire passer de la

(1) Τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον. *De Generat.*, l. I, c. 7, § 1. — Cf. S. Thomas, *Meta.*, l. VIII, lec. 8 ; et *Sum. th.*, Ia, q. 4, a. 3.

(2) S. Thomas, *Contra Gent.*, l. I, c. 29. — Voy. autre preuve dans Arist., *De Generat.*, c. 7, § 6.

(3) Arist., *De Generat.*, c. 7.

puissance à l'acte, et le moteur n'aurait plus d'action possible sur lui, sous ce rapport. Il faut donc que le moteur et le mobile soient dissemblables, par exemple, par quelque qualité ; ou, du moins, s'ils ont les mêmes qualités, il faut qu'ils ne les possèdent pas l'un et l'autre au même degré.

L'expérience vient confirmer cette règle, malgré quelques apparences contraires. Ainsi une bille d'ivoire en mouvement ne peut agir sur une autre bille qui aurait un mouvement semblable, qu'à la condition d'avoir une vitesse, ou une masse, ou une direction différentes. Un corps froid, plongé dans de l'eau chaude, commence par s'échauffer ; puis, lorsqu'il aura atteint la température de l'eau, lorsque l'égalité ou l'équilibre de température se sera rétabli, la chaleur de l'eau ne pourra plus modifier la sienne, parce que « le semblable n'agit pas sur son semblable ».

Mais ce ne serait pas assez d'avoir étudié la nature de l'effet sur la puissance purement *passive*, il faut encore étudier la puissance *active*, qui s'y trouve très souvent surajoutée, et qui y provoque ce qu'on appelle une *réaction*. L'expérience nous montre, en effet, qu'une petite cause provoque souvent de grands effets, ou des effets fort différents de la cause extérieure qui semble les avoir produits. Un léger frottement provoque l'explosion violente de la dynamite ou du picrate de potasse ; la harpe produit des sons mélodieux sous les doigts d'un artiste ; une piqûre d'épingle excite en moi la connaissance et la douleur ; l'attraction de la terre cause également la chute de la pluie et l'ascension des ballons, etc.

2° Effet dans la puissance active. *La réaction.*

La *réaction* peut atteindre jusqu'à l'agent lui-même, qui devient à son tour patient. Ainsi c'est un principe fondamental en mécanique que tout corps exerçant une action sur un autre corps en éprouve une réaction

Agens agendo repatitur

égale et contraire. Nos anciens philosophes disaient pareillement : *Agens agendo repatitur*. De là vient que tous les mouvements corporels se ralentissent et s'épuisent par les frottements des milieux ambiants. La vie elle-même s'use, vieillit et finit par s'éteindre, vaincue par la répétition et l'accumulation de ces réactions étrangères. Aussi certains physiologistes, frappés de ce caractère, ont-ils cru pouvoir définir la vie : « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. »

Cependant, — Aristote a pris soin de nous le faire observer, — un agent n'étant pas mû par le seul fait qu'il meut, mais par le fait qu'il subit une réaction, si cette réaction n'a pas lieu, le moteur pourra mouvoir sans être mû par réaction, il pourra agir sans pâtir ni s'user. Cela est vrai, nous dit le Philosophe, pour tous les moteurs séparés de la matière ou spirituels, qui par ce fait même sont impassibles et agissent sans s'épuiser ni s'éteindre. Mais cela est encore plus vrai, ajoute-t-il, de Dieu, le premier Moteur de l'Univers, qui ne pouvant éprouver aucune résistance à vaincre, ni passer de la puissance à l'acte, est par excellence le Moteur non-mû ou immobile, c'est-à-dire l'*acte pur* ou sans mélange de potentialité, et partant, l'activité parfaite et la fécondité inexhaustible, qui produit tous les changements sans pouvoir en éprouver lui-même. D'où le célèbre axiome applicable à tout agent incorporel, mais surtout au moteur parfait : *Agens agendo non movetur* ; Οὐκ ἀνάγκη κινοῦν κινεῖσθαι, ἀντικινεῖσθαι (1).

Agens agendo non movetur.

Les exemples de réaction que nous avons donnés nous ont déjà fait comprendre que, dans ces cas, l'agent n'opère pas sur la puissance active du patient comme une cause

(1) Arist., *Phys.*, l. VIII, c. 5, § 9. — On voit par là la méprise de ceux (Ravaisson, Fouillée, etc...) qui soutiennent que le Dieu d'Aristote, *étant impassible*, ne peut mouvoir le monde comme cause motrice, mais seulement comme cause finale Cf. *L'idée de Dieu*, p. 573).

véritable, c'est-à-dire *efficiente* et *formelle*, mais seulement comme cause *excitatrice* de l'activité cachée dans le patient, et que celui-ci, après avoir reçu l'impulsion de l'agent, réagit à son tour suivant sa nature propre, par des opérations qui peuvent être fort différentes de celles du premier agent et même de beaucoup supérieures : ainsi l'objet matériel peut provoquer l'acte de connaissance sensible et intellectuelle, l'aliment matériel provoque l'acte vital d'assimilation, etc. La réaction est donc toujours conforme à la nature du patient qui réagit, et nullement à la nature de l'agent qui l'a provoquée : c'est cette vérité que l'École a ainsi formulée : « *Quidquid recipitur active ad modum recipientis recipitur ;* » ou bien : « *Receptum est in recipiente per modum recipientis.* » Cette loi, qui régit la puissance active, est précisément l'inverse de celle qui caractérise la puissance passive, laquelle prend toujours la forme de l'agent, suivant l'axiome déjà cité : « *Agens agit simile sibi.* »

Au fond, ces principes se ramènent à celui-ci, qui n'est qu'une des nombreuses formes du principe d'identité : l'acte d'un agent est conforme à la nature de cet agent. Voilà pourquoi le mobile, lorsqu'il réagit, est modifié conformément à sa propre nature, tandis que lorsqu'il subit et reçoit une action étrangère, il est modifié conformément à la nature de l'agent qui l'a produite (1). 3° Synthèse des deux lois.

Ce serait donc un véritable contre-sens de dire que l'acte de l'agent change de nature parce qu'il est reçu dans le patient : ce serait confondre les deux états très distincts que le mobile peut successivement traverser, la *passion* et la *réaction*. Aussi S. Thomas n'a-t-il

1. « Illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causetur ex principiis ejus. » S. Th., *Q. q. Disp. De Verit.*, q. 1, a. 2, ad 3 — Cfr. S. Thomas, *Quodlib.*, VIII, a. 3.

Un contre-sens à éviter.

pas oublié de nous prémunir contre cette grave erreur. L'acte de l'agent, nous dit il, parce qu'il est reçu dans le patient, n'est pas pour cela conforme à la nature du patient, il est seulement proportionné à la capacité de celui-ci; en ce sens que le mobile ne recevra pas cet acte s'il n'est pas capable de le recevoir, et qu'il ne le recevra que dans la mesure de sa capacité : c'est-à-dire d'une manière plus ou moins adéquate (1). L'eau ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans une amphore, bien qu'elle n'y soit reçue que dans une certaine mesure ; ni l'action de l'objet senti, lorsqu'elle est reçu dans le sujet sentant. C'est ainsi que le Docteur angélique nous met en garde contre une fausse interprétation du fameux principe cité plus haut. « Cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur *quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus.* Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem ejus in quo est ; sed quod recipitur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ » (2).

*
* *

Quel effet manifeste la cause?

1er *Corollaire.* — Après avoir bien distingué la cause *efficiente et formelle*, qui produit dans une puissance passive un effet semblable, de la cause *provocatrice*, qui excite dans une puissance active une réaction d'une nature bien différente, nous nous expliquerons facilement pourquoi nous pouvons connaître la nature de la

(1) Comme l'a très bien dit M. Piat : « nous n'en prenons que ce que nous pouvons,... nous en recevons tout juste notre mesure. La relativité ainsi comprise, n'est que notre manière d'envisager une objectivité réelle ». *L'idée*, p. 333 et suiv.

(2) *Q. q. Disput. De anima*, q. 1, a. 10, ad 14. — Cette grave méprise est plus fréquente qu'on ne pense : « Il est affirmé (par l'axiome : perceptum est in percipiente per modum percipientis) que l'objet est comme transsubstantié (!!) dans la connaissance même ». F. Mallet, *Revue de Philosophie*, 1906, p. 242.

vraie cause par son *effet*, tandis qu'il nous serait impossible, par la seule contemplation de la nature de la *réaction*, de connaître la nature de la cause provocatrice, que l'Ecole a si justement nommée *cause équivoque*.

Les forces de la nature se manifestent, en effet, par leurs actes, et leurs actes par les effets qu'ils *produisent* naturellement, et non point par les effets qu'ils *occasionnent*.

Sans doute, ces manifestations elles-mêmes sont toujours incomplètes : un être n'opère pas à la fois tout ce qu'il peut opérer ; il agit sous tel rapport, il n'agit pas sous tel autre. Ainsi l'empreinte du cachet sur la cire nous révèle la forme du cachet, et nous laisse ignorer s'il est d'or ou d'argent. Mais il n'en est pas moins vrai de dire que chaque action nous manifeste réellement une des mille faces de l'agent, qu'elle soulève chaque fois une partie du voile qui cache sa nature, et rend chaque jour notre science moins imparfaite et plus adéquate. La raison en a été résumée dans cette formule : « Quidquid perfectionis in effectu est, in causa ipsius aliquo modo præcontinetur. » L'effet est toujours contenu dans sa cause, ou d'une manière formellement semblable et de même espèce, *formaliter*, — ou d'une manière éminemment semblable ou *analogue*, *eminenter*, *analogice*, si la cause est plus parfaite et d'un ordre plus élevé ; donc il nous la fait connaître.

Au contraire, la nature de *l'effet-réaction* n'est nullement contenue dans la nature de la *cause équivoque*, et nous contemplerions éternellement, par exemple, la nature d'un coup de canon, sans pouvoir arriver à connaître celui qui l'a tiré.

Que si parfois il nous suffit de voir *l'effet-réaction* pour reconnaître la cause équivoque, si nous pouvons reconnaître celui qui parle au son de sa voix, ou un

musicien à son jeu, c'est que nous connaissons déjà la personne et le signe par lequel elle se manifeste ou se trahit. Mais le signe suppose toujours la connaissance préalable de la chose signifiée, bien loin de la faire connaître pour la première fois.

Nos lecteurs peuvent déjà entrevoir les applications importantes que nous aurons bientôt à faire de ces principes à la théorie de la connaissance sensible. Nous les indiquerons plus loin.

*
* *

Comment on se meut soi-même.

2e *Corollaire.* — Une autre grave conséquence de cette doctrine et que nous ne pouvons nous empêcher de signaler, au moins en passant, c'est que le même être peut *se mouvoir lui-même* (1), comme cause excitatrice et équivoque, tandis qu'il ne peut se mouvoir lui-même comme cause efficiente et formelle.

En effet, si je *m'excite* à parler, à écrire, je suis à la fois en acte et en puissance, mais pour deux actions différentes : je suis en acte de m'exciter ou de vouloir, et en puissance de parler ou d'écrire. Au contraire, il est impossible d'être à la fois en acte et en puissance pour la même action. Ainsi je ne puis me donner l'existence ou la vie à moi-même ; ce serait évidemment contradictoire : j'existerais puisque je donnerais l'existence, et en même temps je n'existerais pas puisque j'aurais besoin de recevoir l'existence. « L'autocréation » ou « l'action d'autogénèse », admises sans discussion dans la Philosophie « nouvelle » (2), sont donc des formules contradictoires, entièrement vides de sens.

(1) Voy. Arist. (B. S.-H.), *de Generat.*, l. VIII, c. 18, — *Phys.*, l. VIII, c. 4, 5, 6. — *Méta.*, l. V, c. 12. — Cfr. S. Thomas, 1a, q. 2, a. 3 ; q. 25, a. 1 ; q. 79, a. 3 ; q. 82, a. 4, ad 3. — *Contra Gentes*, l. II, c. 65, n° 4.

(2) Cf. Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars et juillet 1907, p. 163, 168, 497, etc.

Pour la même raison, je ne puis me chauffer moi-même si je suis entièrement froid ; mais je puis indirectement *provoquer* la chaleur en faisant de l'exercice.

L'être qui se meut lui-même est donc partie en acte, partie en puissance, en sorte qu'ici encore l'agent et le patient sont différents. Une partie est mouvante, l'autre est mise en mouvement, et ces deux actions sont toujours distinctes et dissemblables (1). C'est d'ailleurs ce que l'expérience nous manifeste.

On peut dire qu'une locomotive se meut elle-même, puisqu'elle agit sur elle-même et se déplace. Mais si nous analysons de plus près son mécanisme, nous voyons que c'est le chauffeur qui met le charbon, que le charbon produit le feu, que le feu réduit l'eau en vapeur, que la vapeur agit sur le piston, que le piston actionne les roues... ; en un mot, il y a toujours une distinction entre la pièce motrice et la pièce qui subit l'action, et une différence entre l'action qui provoque et l'action provoquée, en sorte qu'on ne retrouve pas un seul organe qui soit à la fois moteur et mobile, sous le même rapport, ni de la même manière

L'animal se meut aussi lui-même. Ici la charpente osseuse des membres est mue par les contractions des muscles, les muscles sont excités par les nerfs, les nerfs par les cellules centrales de la moelle ou du cerveau ; les cellules réagissent tantôt sous les excitations venues de la périphérie, comme dans l'acte réflexe, tantôt sous l'empire de l'appétit ou de la volonté.

Dans l'âme raisonnable elle-même, nous voyons la volonté toujours mue par une connaissance instinctive ou acquise, et la connaissance à son tour, stimulée par-

1. « Impossibile est igitur est quod qui seipsum movet, totum moveat seipsum », *ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό*. Arist. *Phys.*, l. VIII, c. 5, § 8. — « Aucun être, s'il ne se dédouble, ne peut rien souffrir de lui-même. » *Méta.*, l. VIII, c. 1, § 6.

fois par l'instinct ou la volonté, et toujours déterminée par un objet extérieur ou intérieur. Toutes nos facultés s'entr'aident ainsi et se meuvent mutuellement, depuis que la vie nous a été communiquée par nos auteurs.

Voilà le fait psychologique ou scientifique que ma raison m'explique en me montrant que s'il y a une manière de se mouvoir soi-même qui serait contradictoire et absurde, il y en a d'autres qui échappent à cette contradiction.

IV

Origine de l'effet produit.

Après avoir établi que l'effet produit dans une puissance passive est toujours semblable à l'agent (tandis que le deuxième effet, appelé réaction, est toujours conforme à la nature du patient qui réagit), nous allons essayer de pénétrer plus avant dans la nature intime de cet effet, en nous posant sur son origine le problème suivant.

La bille A ayant frappé la bille B, qui était en repos, et lui ayant communiqué un mouvement semblable au sien, on demande quelle est l'origine du mouvement produit : Est-ce une activité nouvelle qui s'est réveillée dans la bille choquée, ou bien serait-ce une partie de l'activité de la première bille qui aurait passé dans la seconde ? Tel est le problème que nous avons à résoudre. Deux hypothèses.

Les raisons qui inclineraient vers la deuxième hypothèse se tirent principalement de la loi que les physiciens ont nommée : loi de la conservation de l'énergie (1). Hypothèse de l'identité.

L'énergie que le Créateur a déposée dans la nature se communique, se transforme, mais la quantité totale n'augmente ni ne diminue jamais. Ainsi, en chimie,

(1) Les traités de mécanique définissent ainsi l'énergie : « Puissance mécanique cause du travail ou de la force vive ». On en distingue deux formes : 1° l'énergie *potentielle*, ou puissance d'une force qui sollicite un mobile. Elle rend le travail possible. 2° l'énergie *actuelle* qui réside dans une masse en mouvement. Elle se mesure par $\frac{mv^2}{2}$ et s'appelle souvent aujourd'hui *force vive*, ou bien *puissance vive*, si l'on veut éviter de la confondre avec la force vive MV^2 des géomètres plus anciens. L'énergie potentielle se transforme en énergie actuelle ou vice versâ, et la somme des deux énergies demeure constante. Voy. *Introduction à la théorie de l'Énergie*, par E. Jouffret, 1883.

le poids total des molécules d'hydrogène et d'oxygène que l'on va combiner ensemble est identique au poids de l'eau qui résultera de leur combinaison.

En mécanique, en physique, la somme des forces vives, des pressions, des tensions, etc., reste invariable dans tous les phénomènes d'un système donné.

Par exemple, si la boule de billard A était animée d'une force vive égale à 10, avant de frapper la boule B, et qu'après le choc celle-ci se trouve avoir acquis une force vive égale à 6, on peut en conclure que la première boule aura perdu exactement la même quantité, et qu'il ne lui restera plus qu'une force vive égale à 4. En sorte que le total des forces vives $\frac{mv^2}{2}$ avant et après le choc, sera parfaitement identique. L'une aura exactement gagné ce que l'autre aura perdu. Remarquons toutefois que, pratiquement, la force vive n'aura pas été transmise intégralement sous forme d'énergie mécanique, mais sous diverses formes : chaleur, électricité, etc., dont il faudrait réunir les quantités pour avoir la somme intégrale.

De ce phénomène, il semblerait au premier abord que l'on eût le droit de conclure qu'une partie du mouvement du moteur a été réellement communiquée au mobile, et que celui-ci en a littéralement reçu une portion.

Hypothèse de l'équivalence.

Mais si l'on approfondit davantage le problème, on arrive, au contraire, à une conclusion tout opposée.

En effet, *a*) si le moteur transmettait réellement sa propre énergie, comme il en dépenserait une partie dans le travail de la transmission elle-même, il ne pourrait communiquer *intégralement* au mobile, comme il le fait sous une forme ou sous une autre, la quantité de force qu'il a perdue. C'est donc une énergie nouvelle que le moteur a engendrée dans le mobile (1).

(1) « Quod quidem non difficile est probatu. Motus ex corpore A tran

b) En voici une seconde preuve tirée de la théorie classique du choc entre corps durs.

Lorsqu'une bille d'ivoire tombe sur une table de marbre, elle rebondit et remonte à peu près à la hauteur d'où elle était partie. Mais puisque le mouvement de cette bille est revenu sur lui-même, il faut bien convenir qu'au moment où la bille a heurté le marbre et changé de direction, elle s'est arrêtée pendant un instant, infiniment court sans doute, mais très réel ; en sorte que les deux mouvements d'aller et de retour sont séparés par un intervalle de repos. Ils ne sont donc pas identiques ; le second n'est pas la continuation du premier.

De même, si deux billes de masse égale sont poussées l'une vers l'autre, avec une égale vitesse et dans des directions diamétralement opposées, après le choc, ces billes auront une même vitesse, mais en sens inverse. Que s'est-il donc passé ? au moment du contact les deux billes ont plié comme un ressort, et le mouvement s'est ralenti jusqu'à zéro. Puis les deux ressorts, arrivés au maxima de leur déformation, ont réagi par leur élasticité en s'appuyant l'un contre l'autre, et suscité un nouveau mouvement en sens inverse. Le nouveau mouvement, séparé du premier par un repos, ne saurait donc lui être identique.

c) D'ailleurs, au point de vue de la raison pure, il est difficile de concevoir qu'une qualité puisse se détacher d'une substance et se fractionner pour passer dans une autre substance. Ceux-là même qui soutiennent la distinction réelle entre la substance et l'accident répugnent absolument à cette hypothèse, et maintiennent le principe unanimement affirmé par l'École : « Impossibile

sit in B, a B, in C, D, alia : ergo ex motu qui est in A duo progignuntur motus : qui transit in B, et ipsius motus transitus. Quodsi igitur iste motus non vere *efficeretur*... jam motus transiens in B, necessario ad minorem quantitatem redactus esset. » P. Pesch, *Institutiones phil.*, p. 51.

est accidens transmigrare de subjecto in subjectum (1). »

Le phénomène en question nous paraît bien mieux expliqué en admettant que l'action du moteur a éveillé ou activé dans le mobile une force vive nouvelle, qui y était en puissance, dans la mesure exacte de la quantité de force vive dépensée par ce moteur pour produire son effet.

La nouvelle activité, engendrée par l'acte du moteur sur la puissance du mobile, est donc semblable, mais nullement identique à celle du moteur.

*
* *

Le fameux problème des projectiles.

Par la même théorie, on expliquerait facilement le mystérieux phénomène de la persévérance du mouvement local dans un mobile lancé dans l'espace, et séparé du moteur qui a cessé d'agir sur lui. On sait combien cette énigme a intrigué et tourmenté la curiosité des anciens philosophes, qui agitaient ce problème sous le nom de *mouvement des projectiles* : *Quomodo projecta continue moventur, etiam postquam non tanguntur a movente* (2).

Dans la crainte de paraître confondre les projectiles avec des êtres vivants, qui ont le privilège de se mouvoir eux-mêmes par le dedans, Aristote leur cherchait un moteur extérieur, et, d'après la physique de son temps, prêtait ce rôle de moteur au milieu ambiant. L'air mis en jeu par la première poussée du projectile, réagirait à son tour, par son élasticité, sur le projectile, au moyen d'impulsions successives, comparables à des

(1) S. Thomas, IV *Sent.*, dist. 12, p. 1a, a. 4, q. IV. — Cfr. Ia, q. 115, a. 1, où le saint Docteur reproche cette erreur à Démocrite, « qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum e corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis. »

(2) Arist., *Phys.*, l. IV, c. 11, § 8. — Cf. Platon, *Timée* (éd. Cousin, p. 173, 184).

ondes concentriques, qui, les unes après les autres, pousseraient le projectile, en s'affaiblissant et s'éteignant peu à peu.

Mais nous savons aujourd'hui que l'élasticité de l'air, bien loin d'être propulsive, comme les anciens le croyaient, est au contraire un élément de résistance et de ralentissement. Il faut donc revenir au moteur intérieur, et dire tout simplement que c'est la *force* qui meut la *masse* ; dire que cette force vive a été « emmagasinée », ou plus exactement « éveillée » et mise en acte par l'impulsion du moteur ; et que c'est cet acte qui continue à produire le changement local. En d'autres termes, le changement local du moteur a produit dans le mobile un changement qualitatif, permanent, qui produit à son tour un changement local permanent ; — le changement de qualité, comme nous l'avons établi, étant l'intermédiaire ordinaire de la transmission du mouvement local. Le projectile est donc en acte quant à sa qualité dynamique, et en puissance quant à ses positions locales : il n'est donc jamais en acte et en puissance sous le même rapport. Toute contradiction est ainsi évitée (1). Notre solution

Le boulet de canon n'en devient pas pour cela un être vivant, c'est-à-dire un être qui se meut lui-même spontanément. En effet, la spontanéité, apanage du vivant, comme nous le verrons plus tard, consiste à pouvoir passer par soi-même d'un premier acte à un second, d'un second à un troisième et ainsi de suite. Or il n'en est pas ainsi du boulet de canon, qui persévère seulement dans le même acte sans en pouvoir changer : ce qui est bien différent. Etre fixé au même acte est juste le contraire de la spontanéité des mouvements.

(1) « Instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu *retinet virtutem a principali agente impressam* : unde sagitta tamdiu movetur a projiciente quamdiu manet vis impulsus projicientis » S. Thomas, *De pot.*, q. 3, a. 11, ad 5 ; Cf. *de Anima*, a. 11, ad 2.

Telle est la solution que nous proposons avec tous les néo-scolastiques (1).

Explication par l'inertie. Critique.

Aimeriez vous mieux expliquer ce mystérieux phénomène en invoquant, avec les savants modernes, le fameux principe d'inertie ? Mais pour que ce ne soit pas là une explication purement verbale, je leur demande tout d'abord : Qu'est-ce que l'inertie ?

Le principe d'iner ie,d'après les modernes, comprend plusieurs sens ou plusieurs affirmations , qui sont bien loin d'avoir la même portée.

1° Il affirme, en premier lieu, que la matière est incapable de sortir par elle-même de son repos, et dans ce premier sens, elle n'est que la reproduction du principe aristotélicien : *quidquid movetur ab alio movetur.*

2° Ensuite, il affirme que la matière ne peut modifier le mouvement qu'elle a une fois reçu : ce qui se comprend encore à merveille de la part d'une chose inerte : c'est encore une incapacité. Mais, qu'on le remarque bien, il n'y a là aucune réponse à notre question du projectile. Il ne s'agit pas de savoir si la matière est incapable de modifier un mouvement, — nous l'accordons ; il s'agit de savoir si elle est capable de continuer à le produire : ce qui est bien différent. Or cette capacité d'agir, loin de découler de la première incapacité, en semble précisément la contradiction. Aussi les savants ont-ils été obligés d'ajouter au fameux principe d'inertie un troisième sens.

3° Ils affirment qu'un corps, s'il n'est soumis à aucune force extérieure, *doit avoir* et ne peut avoir qu'un mouvement rectiligne, uniforme et indéfini dans la même direction.

(1) P. Pesch, De San, Van der Aa, Urraburu, etc. Parmi les rarares opposants, voy. M. de Vorges, *Annales de Phil. chrét.*, 1895. p. 119, qui du reste ne propose aucune autre solution.

Mais, comme l'observe si justement M. Poincaré, « est-ce là une vérité qui s'impose *a priori* à l'esprit ?.. S'il en était ainsi comment les Grecs l'auraient-ils méconnue ?...Le principe d'inertie qui n'est pas une vérité *a priori* est-il donc un fait expérimental ? Mais a-t-on jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force, et si on l'a fait, comment a-t-on su que ces corps n'étaient soumis à aucune force ? (1). »

Accordons toutefois le principe, au moins comme un postulat, comme une hypothèse commode et vraisemblable, il ne sera pas encore l'explication recherchée. Il restera toujours à savoir *pourquoi* le déplacement du projectile continue à se produire ? Sans doute le déplacement initial a bien une cause, mais les suivants ? Ne sont-ils pas eux aussi les effets d'une activité ? Et alors, — à moins d'admettre des effets sans cause, — il nous faut bien recourir à une cause interne, et dire que le projectile continue à se déplacer en vertu de l'énergie en acte qu'il porte avec lui et qui l'accompagne tout le temps.

L'inertie d'ailleurs ne suffit pas.

« Tout s'explique, dit un savant distingué, si l'on conçoit une force agissant durant un temps donné, comme ayant pour objet d'emmagasiner dans le mobile une énergie qu'on appellera, si l'on veut, *force vive*, énergie limitée et mesurable, qui effectuera un travail susceptible de cesser à la longue, en même temps qu'elle s'épuise. Il suffirait de supposer la persistance de cette énergie analogue à celle de la chaleur interne du radium, pour expliquer comment jusqu'ici on n'a pu encore observer de diminution... La physique et la métaphysique semblent donc d'accord pour affirmer qu'il ne peut y avoir de mouvement sans la présence d'une énergie qui

(1) Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 113.

accompagne le mobile dans tout le cours de son déplacement (1). »

Ce même savant, se rapprochant encore plus de la pensée d'Aristote, soutient que l'énergie motrice « réside à la fois dans le mobile et dans la masse au sein de laquelle il se déplace ». Ce serait peut-être, nous dit-il, « une modification, une nouvelle manière d'être du milieu... ce serait une rupture d'équilibre qui, en tendant à se rétablir, détermine le mouvement (2) ».

Conclusion.

Quoi qu'il en soit de cette dernière partie de l'explication, encore bien vague, d'un fait si mystérieux, la première partie demeure : il est certain que le moteur a sur son mobile une puissance causale de transformation profonde et même permanente : c'est là un fait indéniable. Qu'il éveille une force mécanique ou une affinité chimique ; qu'il allume la flamme de la vie ; et,s'il s'agit du mouvement de l'esprit, qu'il engendre la pnsée, le sentiment, le désir, la liberté, c'est toujours du nouveau qu'il produit ; c'est toujours ou un être nouveau ou un nouveau degré d'être, et partant un progrès, une ascension de l'être, car l'acte est toujours supérieur à la puissance.

* *
*

Le moteur n'est pas créateur.

Et que l'on ne dise point que ce pouvoir de produire du nouveau, attribué par nous au moteur, ressemble trop à un pouvoir créateur, qu'il est trop au-dessus des forces d'une simple créature (3). Il n'en est rien. Le moteur ne crée pas, mais il transforme seulement l'état du mobile. Ce n'est point une *création* qu'il opère, c'est une *évolution* naturelle. Aussi refuserons-nous de l'ap-

(1) De Montchenil, *Revue des quest. scient.*, 20 octobre 1907, p. 544, 576.
(2) De Montchenil, *Ibid.*, p. 551, 573.
(3) Secchi, *op. cit.*, p. 61, 207, etc.

peler, avec M. Bergson, « *évolution créatrice* » parce qu'elle n'est productive que de modes et d'accidents ou de formes nouvelles, non de substances.

Créer, c'est tirer du néant une substance complète ; transformer, c'est faire exister en acte une qualité (essentielle ou accidentelle) qui préexistait en puissance. « Agens creatum, nous dit S. Bonaventure, nullam quidditatem nec accidentalem omnino producit, sed existentem sub una dispositione facit esse sub alia (1). » « Actum extrahi de potentia materiæ, nous dit pareillement le Docteur angélique, nihil aliud est, quam aliquid fieri in actu, quod prius erat in potentia (2). » — « Forma (nova) præexistit in materia imperfecte, non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu et alia desit, sed quia tota præexistit in potentia et postmodum tota producitur in actum (3). »

En conséquence, pour que le moteur transforme le mobile, il faut qu'il trouve en lui des aptitudes ou des capacités spéciales qui correspondent à la nature de son action. Le cachet, par exemple, s'imprimera sur la cire et nullement sur le marbre, le feu consumera le bois et sera impuissant à consumer l'argile. C'est ce que l'Ecole a traduit par son axiome : « *Potentia passiva correspondere debet activæ* », et réciproquement : « *Activa passivæ correspondere debet.* »

Son action est dependante et limitée.

L'acte qui *transforme* ne ressemble donc en rien à l'acte créateur : il est essentiellement limité par la nature spécifique de l'agent et le degré d'énergie qu'il déploie ; d'autre part, il est limité par la nature et la capacité du mobile à recevoir son action.

D'ailleurs, l'acte qui *transforme* n'est nullement

(1) *In libro II Sent.*, dist. 7, p. 2, a. 2, q. I.
(2) S. Th., Ia, q. 90, a. 2, ad 2.— Cfr. Suarez, *Metaph.*, d. 13, s. 9, n. 8.
(3) S. Th., *Quæst. disp.*, q. 3, *de pot.*, a. 8. n° 6, ad 10 et 11. — *Opusc. de nat. mat.*, c. 8.

indépendant de la puissance et du concours divins. Il n'est qu'un instrument et une cause seconde entre les mains de Dieu, à qui doit en revenir tout le mérite. « Nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei, nous dit admirablement le Docteur angélique, sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis... Ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis (1). » Et c'est précisément leur dépendance absolue de la cause première qui nous explique la merveilleuse efficacité des agents naturels à produire du nouveau.

La « transformation » des forces.

Lors donc que nous entendrons nos physiciens modernes nous parler de mouvement qui *se subdivise*, qui *passe* d'un corps à un autre ; ou bien de travail mécanique *échangé*, *absorbé*, *emmagasiné*, *transformé*, puis *restitué*, *mis en liberté* ; lorsque nous entendrons nos savants dire et répéter, par exemple, que « les végétaux sont des récipients capables de tenir emmagasinées les forces vives des rayons du soleil » ; que « la chaleur du soleil jadis emmagasinée dans les dépôts de charbon alimente aujourd'hui nos foyers et nos machines ; qu'en réalité le charbon nous rend la chaleur qu'il a reçue antécédemment du soleil » ; ou bien encore que « le coton par sa combustion restitue, en quantité égale, la chaleur qui avait été dépensée par le soleil, pour le développer au sein du végétal » (2) ; lorsqu'on nous parlera ce langage imagé, nous nous rappellerons que le divin poète avait aussi pu dire sans blesser la vérité :

> Guarda il calor del sol che si fa vino
> Giunto all'umor che dalla vite cola (3).

(1) S. Th., *Quæst. disp.*, *de pot.*, q. III, a. 7, ad 3.
(2) P. Secchi, Tyndall, Grove, Poncelet, etc., etc.
(3) Dante, *Purgat.*, XXVI.

« Vois la chaleur du soleil qui se transforme en vin, réunie à la sève qui coule de la vigne. » Il est clair que les rayons du soleil ne sont pas une substance qui se métamorphose en vin, en se combinant avec d'autres substances, ou qui se cache dans le charbon comme l'eau dans une éponge, pour en échapper à la moindre pression ! Ce n'est là qu'une manière de résumer, par une métaphore concise et saisissante, les théories les plus belles et les plus élevées de la mécanique ou de la thermodynamique ancienne et moderne.

Son véritable sens.

Dans la nature inanimée, toute opération est mouvement, « omnis actio agentis physici in motu est » (1). Or, le mouvement produit un autre mouvement (qu'on nous permette la comparaison), comme dans la nature vivante, la vie produit la vie, par une série indéfinie de rapprochements et de contacts pleins de fécondité. Tant est grande l'analogie qui relie les parties opposées du plan divin dans une merveilleuse unité !

Entendre autrement le langage scientifique que nous venons de rappeler, supposer qu'il ne se produit rien de nouveau, ou qu'il n'y a que de nouvelles combinaisons d'éléments toujours identiques, ce serait non seulement le priver de sa grandeur et de sa beauté, mais encore le rendre parfaitement inintelligible, puisqu'on supposerait que les accidents peuvent émigrer et voyager de substance en substance. « Ridiculum est dicere, observe le saint Docteur, quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia (2). »

Les savants quelque peu philosophes ne sont guère plus tendres envers cette théorie de la transformation

(1) S. Th., *Opus. de nat. mat.*, c. I.
(2) S. Th., *Contra Gent.*, l. III, c. LXIX.

des forces entendue dans son sens littéral. « J'ai montré à satiété, dans la plupart de mes travaux, écrivait M. Hirn, que cette hypothèse est à la fois la plus arbitraire et la plus insoutenable qui ait pu sortir d'un cerveau humain (1). » Et ailleurs, après nous avoir montré que ce n'est pas la loi de la *transformation* des forces, d'une espèce en une autre espèce, qui a été vérifiée, mais seulement la loi de leur *équivalence* quantitative au point de vue des effets produits, il n'hésite pas à conclure que « pas un fait scientifique, pas le plus minime d'entre eux, ne nous autorise à affirmer le contraire (2) ».

*
* *

Les objections de M. Le Roy.

Après cet exposé sincère et loyal de la théorie du mouvement et de la nature de la causalité motrice, d'après Aristote et S. Thomas, nous ne pouvons nous empêcher de mettre en regard la « traduction en langage moderne » que certains philosophes contemporains ont cru pouvoir s'en permettre.

« S. Thomas, dit M. Le Roy, parle du mouvement comme de quelque chose qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre, et qui se transmet en tout ou en partie... » Et pour bien souligner le sens grossièrement littéral qu'il donne à ces textes, il ajoute un peu plus loin que, pour nous, la « causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot, œuvre anthropomorphique d'un agent (3) ».

Le contre-sens est si manifeste qu'il serait inutile d'in-

(1) Hirn, *Nouvelle réfut. de la théorie cinétique*, p. 20.

(2) Hirn, *Analyse élémentaire*, p. 326. — « Lorsqu'on parle de *transformation*, on soude de fait une interprétation hypothétique à une autre qui n'a pas même encore une valeur nominale. » Hirn, *Nouvelle réfutation des théories cinétiques*, p. 22.

(3) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 132, 150.

sister. Mais ce qui suit montre une inintelligence encore plus complète de la théorie que nous venons d'exposer. « Quels sont alors, d'après S. Thomas, ajoute ce critique, les principes explicatifs du mouvement ? Il y en a quatre : 1° une matière ou substrat, théâtre inerte du changement ; 2° une forme semblable à un vêtement tout fait d'avance ; 3° une cause immobile qui habille la matière de la forme ; 4° une fin également immobile qui, du sein de son repos, attire la cause motrice et la sollicite à l'action. Partout, on le voit, des immobilités (1). »

Nous répondrons que cette traduction de la pensée de S. Thomas est pleine d'inexactitudes et d'équivoques. En voici les principales : Réponse.

1° On joue d'abord sur le mot « immobilité ». Comme nous l'avons déjà expliqué (2), l'acte, loin d'être un repos, est la plénitude même de l'être et de l'activité. Or les causes *formelle*, *motrice* et *finale* sont toutes les trois des actes et des principes d'activité.

2° Le « substrat » du mouvement local ou des changements accidentels est la substance complète, qui est un principe d'énergie, riche en potentialités, et nullement un « théâtre inerte ». On confond donc ici la matière première et la matière seconde ou substance complète.

3° La forme, — qu'on l'entende dans le sens de principe actif, ou des manifestations variées de ce principe, — n'est pas davantage un « vêtement de confection », « tout fait d'avance », mais un élément nouveau produit par l'efficacité de la cause, comme la pensée nouvelle est produite par la puissance du penseur.

4° Quant au rôle de la cause finale, il est actif, et nous verrons un peu plus loin combien il est différent de celui qu'on lui suppose. La méprise est donc totale.

(1) Le Roy, *Ibid.*, p. 132.
(2) Cf. *suprà*, p. 198.

Jamais un scolastique n'a conçu le mouvement comme quelque chose qui « passe d'un corps à un autre », comme « une forme semblable à un vêtement tout fait d'avance, dont la cause motrice habille la matière » ; — et nous citerons bientôt (p. 247) les protestations de S. Thomas et de S. Augustin, contre cette interprétation, disent-ils « ridicule ». Jamais un scolastique n'a fait du mouvement une collection d'éléments immobiles. Ni la cause motrice, ni la cause finale, ni les causes matérielles ou formelles, ni les points parcourus par le mouvement entre ses deux termes extrêmes, n'entrent jamais pour nous dans la réalité physique du mouvement, qui est tout entière dans un *devenir* ou dans un *passage*, qu'Aristote a si bien appelé un *acte incomplet*, en voie de se compléter.

Nouvelle objection.

Une autre objection du même auteur, quoique plus subtile, ne nous semble pas plus heureuse. Il suppose que notre cause motrice ou efficiente n'est qu'une « idole de la déduction (1) ». De même qu'on ne déduit une conclusion logique que des prémisses déjà données, qui les contiennent, ainsi — par une confusion ou une assimilation arbitraire du logique et du réel — nous supposerions qu'on ne peut tirer un effet que d'une cause réelle préexistante (2).

Mais cette confusion, nous ne l'avons pas commise. Jamais nous n'avons essayé de prouver la nécessité d'une cause ontologique par la nécessité de prémisses logiques. Jamais nous n'avons eu la pensée d'assimiler à une déduction logique la production dynamique d'un effet par sa cause. Aristote lui-même nous a déjà mis en garde contre cette erreur, en nous faisant observer

(1) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, juillet 1907, p. 480.

(2) Même objection chez M. Hamelin qui nous fait dire que « le processus causal est identique au processus déductif ou syllogistique ». *Essai sur les éléments de la représentation*, p. 243.

qu'en logique ou en géométrie, il n'y avait ni puissances réelles, ni mouvement, ni causalité, sinon par pure équivoque et homonymie, ὁμωνύμως (1). Et le lecteur qui voudra bien se rappeler ce que nous avons dit des modes si variés de la causalité, soit efficiente et formelle, soit purement excitatrice ou par déclanchement, n'aura pas de peine à comprendre combien les deux processus, logique et dynamique, de la déduction ou de la production, sont pour nous essentiellement différents.

Que tous les deux soient cependant dominés de très haut par le principe d'identité, c'est là une tout autre question, qui montre seulement l'accord de l'être avec lui-même, comme celui de la pensée avec elle-même, et qui exclut également la contraction de nos deux théories dynamique et logique. Ici la comparaison est permise, mais jamais Aristote n'a donné cette comparaison pour une preuve (2).

Au lecteur maintenant de tirer une conclusion pratique sur la juste valeur qu'il doit accorder aux « traductions en langage moderne » par certains critiques, d'une philosophie qu'ils connaissent si mal, et qu'ils ont d'ailleurs déclaré à l'avance « périmée, désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait revenir : c'est là un fait irrévocable » (3) !

Espérons que cet anathème répété et soi-disant « définitif » de la philosophie « nouvelle », ne le sera pas plus — définitif — que la vérité « dynamique » et incessamment changeante dont elle fait profession. Du mathématicien éminent, nous en appelons donc, sans désespérer, au philosophe mieux informé.

(1) Aristote, *Méta.*, l. VIII, c. 1, § 3.
(2) Aristote, *Méta.*, l. VI, c. 9, § 4.
(3) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, mars 1907, p. 132 ; et juillet, p. 499.

V

Comment le moteur peut-il agir hors de lui-même ?

Difficulté du problème.

Il paraît donc certain que le moteur agit sur le mobile, et que l'effet produit consiste à faire passer le mobile de la puissance à l'acte. Il nous reste à expliquer comment il se peut qu'un corps puisse agir dans un autre corps, comment un être peut agir *ad extra*, hors de lui-même, et produire une action qui semble *transitive*.

Nous arrivons ainsi à la dernière question, qui est sans doute la plus délicate, et qui serre de plus près le problème soumis à notre étude.

Si nous voulons plus sûrement soulever quelque coin du voile mystérieux, commençons par nous défier de nos seules forces, suivons pas à pas nos grands Docteurs, et ne dédaignons pas de nous laisser conduire par des guides si habiles dans des sentiers si malaisés. Interrogeons Aristote et S. Thomas, et consultons-les de préférence dans les écrits où, traitant *ex professo* cette grave question, ils ont complètement développé leur pensée. Ouvrons notamment le troisième chapitre du troisième livre de la Physique d'Aristote, et puis la quatrième leçon du commentaire de S. Thomas.

Nous allons les entendre soutenir avec conviction cette thèse si profonde et si ingénieuse qu'elle pourrait suffire à leur gloire : *l'action de l'agent est* DANS *le patient* ; *il n'y a qu'une seule action commune aux deux* ; *elle est le produit de deux co-principes, l'un actif, l'autre passif, et c'est pourquoi elle est commune aux deux.* — Voici comment ils développent leur pensée.

I Argumentation d'Aristote.

Après avoir défini le mouvement, le philosophe de Stagire commence à traiter des rapports du moteur et du mobile ; et dès les premiers mots il va droit au cœur de la difficulté. « Ce dont on a coutume de douter, nous dit-il, devient ainsi évident, à savoir que le mouvement est bien *dans* le mobile dont il est l'acte, et qu'il vient du moteur qui le lui donne. Or, l'acte du moteur ne saurait être différent de celui du mobile, *il faut qu'il y ait un seul acte pour les deux.* » — « Sed et id de quo dubitari solet, perspicuum fit, nempe motum esse *in* re mobili ; est enim ejus actus et (procedit) ab eo qui movendi vim habet. *Atque ejus quod movendi vim habet, actus non est diversus : oportet enim ambobus esse unum actum* » (1).

Puis il ajoute : « Le moteur est l'agent du mobile et par conséquent il n'y a qu'un seul acte pour le moteur et le mobile également. C'est ainsi qu'il n'y a qu'un seul et même intervalle de *un* à *deux*, ou de *deux* à *un*, ou bien entre les deux extrémités d'une route, soit qu'on la monte, soit qu'on la descende. (Le chemin est en effet le même, quoique dans un sens différent.) Ces deux choses n'en font donc qu'une, bien que leur définition ne soit pas unique. Il en est absolument de même pour l'acte par lequel le moteur meut et par lequel le mobile est mû. » — « Movens est autem activum ipsius mobilis : *quare similiter unus est utrisque actus* (2), quemadmodum idem est intervallum, sive spectes unum ad duo, sive duo ad unum, necnon acclive et declive ; hæc enim unum sunt, sed definitio non est una ; similiter autem res habet etiam in moventi et eo quod movetur. »

Aussitôt se présente à la pensée d'Aristote une objection, mais une objection purement logique, dit-il, c'est-

(1) Καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστί· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν. *Phys.*, l. III, c. 3, § 1.

(2) Ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια. *Ibid.*, l. III, c. 3, § 1.

à-dire à laquelle il n'attache pas grande importance. Voici comment il nous la présente :

Première difficulté. Solution.

Il y a peut-être nécessité que l'acte ne soit pas le même dans ce qui est actif et dans ce qui est passif, car autre chose est d'agir, autre chose de pâtir. « Existit autem dubitatio logica, quia fortasse necesse est esse aliquem actum diversum effectivi et passivi ; alterum enim est effecto, alterum passio. »

A cette objection voici la réplique immédiate. Mais si vous supposez qu'il y a deux actes différents, où les placerez-vous ? Ou vous les placerez tous les deux dans le moteur, ou tous les deux dans le mobile, ou bien l'action d'agir dans le moteur, et l'action de pâtir dans le mobile. Mais qui ne voit que les deux premières hypothèses sont évidemment déraisonnables, et que la troisième est une simple homonymie, une pure équivoque de mots, puisqu'on appelle action de pâtir une simple passivité du mobile. « Quum igitur ambo sint motus, si diversi sunt, in quonam erunt ? aut enim ambosunt in eo quod patitur et quod movetur, aut effectio est in efficiente, passio vero in patiente ; quod si et hanc vocare effectionem opportet sane homonymus erit. »

De plus, si l'action n'est que dans l'agent, et la passivité dans le patient, il s'ensuivra que l'action de l'agent devra trouver son terme en lui-même et se mouvoir lui-même. Il sera à la fois moteur et mobile, ce qui est contraire à l'hypothèse, ou bien l'action de l'agent n'aura aucun terme ni en lui ni dans un autre, et il n'y aura pas de mouvement, c'est-à-dire qu'un agent n'agira pas : ce qui est contradictoire. — « At vero si hoc est, motus erit in eo quod movet..., quare omne movens movebitur, aut habens motum non movebitur. »

Revenons donc à la seule hypothèse raisonnable : c'est par le même acte que l'un agit et que l'autre pâtit. L'action et la passion, au lieu d'être séparées, sont réunies

dans un seul acte. Serait-ce là un concept si difficile ? — « Sed erit unus actus ? »

Deuxième difficulté. Solution.

On nous objecte encore, dit-il, qu'il est contre toute raison de soutenir que deux choses différentes en espèce puissent n'avoir qu'un seul et même acte. — « A ratione alienum duarum rerum specie diversarum unum et eumdem esse actum. » Que si enseigner et apprendre, agir et pâtir se font par le même acte, il en faudrait conclure que l'enseignement et l'étude, l'action et la passion sont identiques, et qu'on apprend toujours en instruisant, ou que l'on pàtit toujours en agissant. — « Et si quidem docendi ac discendi actus idem sunt necnon effectio et passio ; certe et docere erit idem quod discere, et facere idem quid pati. »

Aristote répond à cette objection en montrant que sa thèse, serait-elle fausse à un certain point de vue, est pourtant vraie à un point de vue différent. Et pourquoi ne dirait-on pas, s'écrie-t-il, qu'il n'est pas absurde de soutenir que l'acte d'une chose puisse être dans une autre chose ? — « An nec absurdum est, alius rei actum in alia re esse ? » Et aussitôt, pour le prouver, il fait appel aux faits les mieux constatés par l'expérience. L'enseignement, en effet, est bien l'acte du maître qui enseigne, et cependant il passe à un autre, c'est-à-dire dans le disciple enseigné, — sans se séparer toutefois de celui qui enseigne, οὐκ ἀποτετμημένη, — il est l'acte du maitre dans le disciple. — « *An nec absurdum est alius rei actum in alia re esse* ? Nam actus docendi est actus ejus quod docendi vim habet, in aliquo tamen est, neque abscissus, sed hujus in hoc (1). »

Donc rien n'empêche que deux choses différentes aient un seul et même acte, non pas de manière à ren-

(1) Ἢ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ δίδαξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἔν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε). *Phys.*, l. III, c. 3, § 3.

dre leur essence identique, mais de manière que ce qui est en puissance soit informé par ce qui est en acte. — « Nec quidquam prohibet unum et eumdem esse duarum rerum actum, non (ita) ut essentia sit eadem, sed (ita) ut id quod est potestate se habet ad id quod agit. »

Instance. On ne saurait donc logiquement en conclure que l'enseignement soit identique à l'étude (l'action identique à la passion); et en supposant même qu'agir et souffrir soient identiques (à un certain point de vue), cependant ils ne sont pas complètement identiques et synonymes, comme serait *habit* et *vêtement*, mais seulement comme la route de Thèbes à Athènes est identique à celle d'Athènes à Thèbes, quoiqu'elles soient dans un sens différent, nous l'avons déjà dit. « Nec necesse est eum qui docet discere; ne si quidem facere et pati idem sint, non sint tamen ita ut una sit ratio quidditatem explicans, qualis est vestimenti et indumenti, sed ut via quæ Thebis Athenas, et quæ Athenis Thebas ducit, sicut et ante dictum fuit. »

Pareillement, de ce que c'est par le même acte que le maître enseigne et que l'élève est enseigné, on ne peut nullement en conclure qu'enseigner soit la même chose qu'apprendre ; de même que la distance restant la même entre les deux extrémités d'une route on ne peut dire que ce soit une seule et même chose de la monter ou de la descendre. « At vero nec si actus docendi est idem quod actus discendi, propterea etiam discere est idem quod docere; quemadmodum nec si distantia est una eorum quæ distant, propterea etiam distare hoc ab illo, et illud ab hoc, sunt unum et idem. »

Résumé. Enfin, pour tout résumer en quelques mots, nous disons qu'à proprement parler ni l'enseignement et l'étude, ni l'action et la passion ne sont une même chose, la seule chose identique ici, c'est l'acte qui les informe. Entre l'acte produit par le moteur sur le mobile, et l'acte

que le mobile reçoit du moteur, il n'y a qu'une distinction purement logique. « Ut autem omnino dicam, nec docendi et discendi actus, nec effectio et passio sunt idem proprie : sed motus cui hæc insunt, idem est ; nam esse actum hujus in hoc, et hujus ab hoc, ratione differunt (1). »

Après avoir suivi le développement complet de la pensée d'Aristote, il ne sera pas sans intérêt de connaître l'appréciation et le jugement de S. Thomas. Nous allons donc entendre à son tour le Docteur angélique ; et s'il nous répète exactement les mêmes théories, le lecteur excusera ces répétitions, en pensant qu'elles en sont la confirmation la plus haute et la plus autorisée. I Argumentation de S. Thomas.

Aristote, nous dit le saint Docteur, nous apprend les vrais rapports du moteur et du mobile, lorsqu'il nous dit que l'acte du moteur n'est pas autre que celui du mobile ; en sorte que si le mouvement est l'acte du mobile, c'est en même temps d'une certaine manière l'acte du moteur. « Ostendit quomodo se habeat motum ad movens... Dicens quod *actus motivi non est alius ab actu mobilis*. Unde cum motus est actus mobilis, est etiam quodam modo actus motivi (2). »

Il nous apprend, en second lieu, que l'acte du moteur et du mobile sont bien le même acte ; il est nommé acte du moteur en tant que celui-là agit, et du mobile en tant que celui-ci le subit ; mais c'est le même acte que l'agent cause en agissant et que le patient reçoit en pâtissant. Et c'est pour cela que le Philosophe dit que le moteur est le principe actif du mobile, c'est-à-dire la cause qui le met en action. Voilà pourquoi il ne faut qu'un

(1) Ὅλως δ'εἰπεῖν, οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει, οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε, καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ. *Phys.*, l. III, c. 3, § 5.

(2) S. Thomas. *Phys.*, III, lect. 4.

seul acte pour les deux, pour le mobile et le moteur. C'est le même acte qui vient de l'agent qui le cause, et qui est dans le patient qui le subit et le reçoit. « Secundo ostendit *quod idem sit actus moventis et moti* : moventis enim dicitur in quantum aliquid agit, moti autem in quantum patitur ; sed idem est quod movens agendo causat, et quod motum patiendo recipit. Et hoc est quod dicit, quod « movens est activum mobilis » id est actum mobilis causat : quare oportet unum actum esse utriusque, scilicet moventis et moti. Idem enim est quod est a movente, ut a causa agente, et quod est in moto ut in patiente et recipiente. »

En troisième lieu, dit-il, Aristote nous a rendu ce principe évident par les exemples et les faits rapportés plus haut. La distance est la même pour aller de 1 à 2 ou de 2 à 1, pour monter ou pour descendre. Il n'y a qu'une différence de raison. De même entre le moteur et le mobile ; le mouvement est l'acte du moteur en tant qu'il vient de lui, il est aussi l'acte du mobile en tant qu'il est reçu dans le mobile. — « Tertio manifestat hoc *per exemplum*. Eadem enim distantia est unius ad duo et duorum ad unum, secundum rem ; sed differunt secundum rationem... Similiter idem est spatium ascendentis et descendentis... Et similiter in movente et in moto. Nam motus secundum quod procedit a movente in mobile, est actus moventis ; secundum autem quod est in mobili a movente est actus mobilis. »

Solution des difficultés.

Puis, avant de réfuter les objections de ses adversaires, il les attaque le premier et leur demande avec Aristote : si dans l'action du moteur sur le mobile ils supposent qu'il y a deux actes, où les placeront-ils ? « Si sunt diversi, necesse est quod uterque ipsorum sit in aliquo subjecto. » Seront-ils tous les deux dans le mobile, ou bien tous les deux dans le moteur, ou bien l'un dans le moteur et l'autre dans le mobile ? Chacune de

ces hypothèses est étudiée de nouveau par S. Thomas, d'une manière encore plus complète, et démontrée parfaitement impossible.

Ensuite le saint Docteur reprend toutes les objections qu'Aristote lui-même s'était opposées, il les développe avec une merveilleuse puissance d'analyse, signale les omissions du Maître, en complète tous les détails, les range dans un nouvel ordre, les ramène à quatre chefs principaux, et les réfute successivement avec une nouvelle vigueur.

Sa Conclusion.

Enfin il se résume et conclut, en disant qu'il reste bien démontré que le mouvement est à la fois l'acte de l'agent qui agit et du patient qui subit ; et pour enlever tout doute, ajoute-t-il, et nous expliquer encore plus clairement, disons que le mouvement est l'*acte unique d'une double puissance active et passive*.— « Ostensum est quod motus est actus activi, ut *ab hoc*, et passivi ut *in hoc*; ad tollendam omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus, quod motus est actus potentiæ activi et passivi ».

Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur la pensée de S. Thomas. La doctrine d'Aristote lui paraît parfaitement exacte et irréfutable ; et tous les docteurs scolastiques n'ont cessé de le redire et de le proclamer après eux : « S'il est impossible, dit le P. Pesch, que l'acte par lequel l'un agit soit numériquement le même que l'acte par lequel un autre agit, il est cependant nécessaire que ce soit par le même acte que l'un agisse et que l'autre pâtisse (1). »

S'il est impossible, ajouterons-nous, que deux molécules en contact, agent et patient, se compénètrent par

(1) « Naturaliter fieri non potest ut actio agentis unius sit numero eadem cum actione alterius agentis, sed necesse est ut actio sit eadem numero qua unus agit et alter patitur. » T. Pesch, *Institutiones phil.*, p. 374 ; Cf. p. 359, 441.

leur substance, il est cependant nécessaire qu'elles se compénètrent par leur action, puisque l'action, étant le produit de deux co-principes, actif et passif, elle doit être commune aux deux. C'est donc l'*action* mutuelle des êtres cosmiques qui est leur trait d'union, ou leur élément commun ; c'est elle qui produit la communication des substances.

Approbation de Descartes.

En terminant cette série déjà trop longue de citations, il ne sera pas sans intérêt de voir Descartes lui-même, dans une de ses lettres, rendre un complet hommage à cette théorie, qui était sans doute une réminiscence classique du collège de la Flèche : « J'ai toujours cru, écrivait-il, que l'action et la passion ne sont qu'*une seule et même chose*, à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée tantôt au terme d'où part l'action, tantôt à celui où elle se termine ou en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne qu'il y ait durant le moindre moment une passion sans action (1). » Cet accord parfait, sur un point si grave, de Descartes avec l'Ecole, méritait bien d'être signalé.

(1) Lettre VIII, p. 275. — Cf. p. 549.

VI

Objections de Leibnitz et des modernes.

Cette théorie, qui paraissait si lumineuse aux yeux de ces grands philosophes, va le devenir un peu plus pour nos faibles regards, si nous la rapprochons des objections qu'elle ne pouvait manquer de susciter à travers les siècles. Les ombres feront mieux ressortir les lumières du tableau, et les subtilités de nos adversaires nous feront préciser davantage et mettre en relief les moindres détails de l'antique doctrine.

Nous choisissons de préférence les objections de Leibnitz (1) ; ses successeurs n'ayant guère fait que redire celles qu'il avait déjà formulées, comme lui-même, peut-être à son insu, répétait les vieux arguments de Pélage réfutés par S. Augustin (2), et comme Pélage à son tour avait plus ou moins reproduit les vieilles erreurs de Démocrite réfutées par Aristote et plus tard par S. Thomas (3).

Ces objections peuvent se ramener à deux chefs principaux : Deux objections.

1° Si un être agissait sur un autre, il s'ensuivrait qu'il agirait à distance, là où il n'est pas.

2° Il s'ensuivrait qu'il perdrait une de ses qualités, laquelle émigrerait du sujet où elle résidait et se transporterait dans un autre sujet (4).

(1) Leibnitz, *Monad.*, § 7. — *Nouv. syst. de la nature et de la grâce*, § 12-15. — *Epist.* 27 *ad des Bosses*.

(2) S. Aug., *Contra Jul. Pelag.*, l. V, c. XIV.

(3) S. Th., I, q. 115, a. 1, c. et ad. 5.

(4) « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse y entrer ou en sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois

N'en déplaise à Leibnitz, aucune de ces deux conséquences, que nous reconnaissons insoutenables, ne découle nécessairement de la théorie péripatéticienne bien comprise. Nous allons nous en convaincre.

1° Pas d'action à distance.

L'action *à distance,* et sans intermédiaire, du moteur sur le mobile est assurément impossible. C'est l'avis d'Aristote, de S. Thomas, de Newton et des savants les plus autorisés ; un être ne saurait agir là où il n'est pas présent. Aussi avons-nous déjà dit qu'il était rigoureusement nécessaire, pour que le moteur agisse sur le mobile, que l'un fût présent à l'autre par le contact immédiat ou médiat : « *Necesse est*, nous a dit S. Thomas, *omne operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur.* » Si les corps paraissent quelquefois agir à distance, comme la lumière qui traverse le milieu éthéré, ou le son qui traverse l'air, c'est que chaque molécule du rayon lumineux et sonore agit immédiatement sur la molécule suivante qui la touche ; en sorte que le milieu qui semble franchi n'est en réalité qu'une série innombrable de moteurs et de mobiles immédiats, interposés entre la première cause vibratoire et son dernier effet.

L'action *ad extra* ne suppose donc nullement l'action à distance, mais seulement l'action d'une molécule sur une molécule immédiatement présente par le contact : une opération de cette nature, si mystérieuse qu'on la suppose, ne semble nullement contradictoire comme l'action *à distance,* par laquelle un être agirait là où il ne serait pas présent.

2° Pas d'émigration.

La deuxième objection ne paraît pas plus solide ni plus digne d'un grand philosophe, il s'en faut. De ce que les corps agissent l'un sur l'autre, peut-on sérieusement conclure que les qualités d'un être doivent émi-

les espèces sensibles des scolastiques (?). Ainsi ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade. » Leibnitz, *Monad.*, § 7.

grer de cet être pour passer dans un autre ? « Il serait ridicule, répond S. Thomas, de soutenir qu'un corps ne peut agir sur un autre, parce que l'accident ne peut passer d'un sujet à un autre. Ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Lorsqu'un corps en échauffe un autre, ce n'est pas la chaleur du premier qui, numériquement la même, passe dans le second ; mais c'est la chaleur du corps échauffant qui, par sa vertu, fait passer à l'acte, dans le corps chauffé, une chaleur, numériquement différente, qui y était en puissance. L'agent naturel ne se dépouille donc pas de sa propre forme pour en vêtir un autre sujet, mais il élève ce sujet soumis à son action, de la puissance à l'acte (1). »

La réponse de S. Augustin à Pélage est peut-être encore plus saisissante et plus péremptoire. Comment peut-on sérieusement nous faire dire que les corps agissent sur les autres corps en se dépouillant de leurs qualités pour les en revêtir, comme on se dépouille d'un habit pour en revêtir un autre ? « Non veluti tunicam transferunt ?» Nous n'avons jamais soutenu que les qualités se communiquent par une *émigration*, mais par un contact et une *impression*, « afficiendo transeunt, non commigrando ». Ainsi, ajoute-t-il, lorsqu'un enfant nègre est né d'un père éthiopien, sa couleur noire n'est pas numériquement la même que celle de son père, mais c'est une couleur nouvelle qui a été engendrée par l'action de son père (2).

(1) « Ridiculum est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum ; non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum : sed quia virtute caloris, qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum sed reducens subjectum, quod patitur, de potentia in actum. » *Contr. Gent.*, l. III, c. LXIX.

(2) « Verum est enim ea quæ in subjecto sunt, sicut sunt qualitates,

Il est donc manifeste que nous ne confondons nullement la cause avec l'effet produit, la qualité de l'agent avec la qualité engendrée dans le patient, l'action de celui-ci avec la réaction de celui-là : ces deux actions, seraient-elles semblables, ne sont jamais numériquement identiques. Ce serait là une erreur trop grossière pour qu'on nous la puisse imputer sérieusement.

Ce que nous avons soutenu avec S. Thomas et Aristote, le voici. Ce n'est pas par le même acte *que l'un agit et que l'autre réagit*, mais c'est du moins par le même acte *que l'un agit et que l'autre pâtit*, que l'un meut et que l'autre est mû (1) ; c'est le même acte qui est produit par l'agent et reçu par le patient. En un mot, pour reprendre la comparaison frappante de S. Augustin, nous dirons que si la couleur de l'enfant nègre n'est pas un fragment de celle de son père, pas plus que la vie de l'un n'est un fragment de la vie de l'autre, cependant c'est par le même acte que le père l'a produite dans son fils et que le fils l'a reçue avec la vie de son père.

Instance : L'action est transitive.

Malgré l'évidence de cette assertion, ou pour mieux dire de ce fait, nous entrevoyons un retour offensif de l'adversaire leibnitzien, qui vient sur ce nouveau terrain nous reposer la même question : Comment l'acte d'un sujet peut-il passer dans un autre ? Une action *transitive* n'est-elle pas une nouvelle *émigration* ?

Sans doute, c'est là une objection purement logique, comme le disait Aristote, une subtilité de peu d'importance, qui ne saurait détruire un fait évident. Cependant nous ne voulons nullement esquiver le dé-

sine subjecto in quo sunt, esse non posse, sicut est in subjecto corpore color, aut forma, sed *afficiendo* transeunt, non *commigrando* ; quemadmodum Æthiopes, qui nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum *veluti tunicam transferunt ;* sed sui corporis qualitate corpus, quod de illis propagatur afficiunt. » (*Contra Jul. Pelag.*, V, 14. — *Gen.*, XXX, 37-42.)

(1) « Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet. » S. Th., 2a 2ae, q. 90, a. 3, c.

bat, et nous expliquerons comment Aristote et S. Thomas ont pu déclarer qu'il n'y a aucun inconvénient à admettre que l'acte du moteur informe le mobile en contact, *sans se détacher du moteur* : « Quod non est inconveniens actum unius esse in altero... continue et sine aliqua interruptione (1). »

Remarquons tout d'abord qu'il y a deux espèces de qualités : les unes *absolues*, les autres *relatives*. Les qualités absolues, comme la quantité, la qualité, sont renfermées dans le sujet auquel elles appartiennent : *sunt alicujus*, comme dit l'Ecole ; les qualités relatives au contraire, *sunt alicujus ad aliquod*, c'est-à-dire qu'elles sont fondées sur une relation mutuelle, qui suppose quelque chose de commun à la fois aux deux termes. Ainsi, entre le père et le fils, il y a quelque chose de commun : c'est la parenté ou l'existence donnée par l'un et reçue par l'autre. Il ne répugne donc pas, que quelque chose soit, d'une certaine manière, commun à deux. Réponse. l'action est *commune* à ses 2 termes.

Mais suffira-t-il de dire qu'il n'y a entre le moteur et le mobile, entre la cause et l'effet, qu'une relation purement logique établie par l'intelligence ? Non, une telle relation idéale est incapable d'expliquer comment un effet physique et matériel a été produit par sa cause. Il faut donc admettre qu'il existe entre ces deux termes une relation d'un autre ordre, quelque chose de réel et de physique, capable de produire l'effet physique et réel que nous constatons dans le mobile.

(1) « Si actio et passio sunt unus motus, sequitur quod actus agentis quodam modo sit in patiente, et sic actus unius erit in altero... Quod non est inconveniens actum unius esse in altero, quia *doctio* est actus docentis, ab eo tamen in alterum tendens continue et sine aliqua interruptione : unde idem actus est hujus, i. e. agentis ut *a quo* ; et tamen est in patiente ut receptus *in eo*. Esset autem inconveniens si actus unius eo modo quo est actus ejus esset in altero. » S. Th., ***in l. phys.***, l. IV.

Aussi S. Thomas nous fait-il justement observer que la relation qui existe entre la cause et l'effet n'est pas de même espèce après la production de l'effet que pendant sa production. La relation du père avec son fils après sa naissance est bien différente de cette relation pendant la génération, et il nous en donne la raison : celle-ci implique une action commune aux deux, agent et patient, que celle-là, bien que réelle, n'implique plus. « Namque actiones et passiones *in quantum motum implicant*, nous dit-il, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur (1). »

Cette nouvelle espèce de relation implique donc un nouvel élément ; et cet élément que le Docteur angélique appelle souvent un *moyen terme commun* à deux, au moteur et au mobile, c'est l'*action*, l'*action motrice.* Cette communauté de l'action aux deux termes, actif et passif, qui la produisent également, quoique en sens inverse, est ce qui nous fait comprendre la communication des substances, la possibilité et la raison d'être de la causalité.

Témoignage de S. Thomas.

Ecoutons le saint Docteur : « Requiritur quod intelligamus motum ipsum (l'action motrice) quasi *medium* inter duo... et sic explicatur ratio causæ et effectus... et secundum hoc motus pertinet ad prædicamentum actionis et passionis (2). » — « Actio quæ transit ad aliquid externum, nous dit-il ailleurs, est realiter *media* inter agens et subjectum recipiens actionem. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente (3). » — Et c'est avec complaisance qu'il revient si souvent sur cette pensée : « Operatio est quasi *medium* inter operans et operatum : unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod

(1) S. Th., Ia, q. 61, a. 1, ad 2. — Ia, q. 45, a. 2, ad 2.
(2) S. Th., *in l. phys.*, l. III, lect. 4.
(3) S. Th., Ia, q. 54, a. 1, ad 3.

terminatur ad operatum (1). » — « Passio dicitur prout aliquid recipitur in patiente per viam motus (2). »

Sans doute, l'action motrice est un acte incomplet, nous l'avons déjà dit : « Motus enim in rerum natura, nihil aliud est quam actus imperfectus (3). » Elle ne peut exister séparée de l'agent qui la produit et du terme où elle aboutit ; mais c'est précisément parce qu'elle existe à la fois, dans ces deux termes, dans le moteur et le mobile, qu'elle peut les relier intérieurement dans une étroite union et les faire se communiquer. « Motus est actus mobilis, est etiam quodam modo actus motivi ; actus motivi non est alius ab actu mobilis (4). »

L'action est *une* et *continue*.

Remarquons, en second lieu, que l'action motrice est essentiellement *une et continue* entre ses deux termes d'origine et d'arrivée. « Motum enim continuum quidpiam est (5). » Mais elle n'est une et continue que si la grandeur qu'elle affecte est elle-même une et continue : « Quia magnitudo est continua, etiam motus est continuus (6). » Or, il n'y a de continuité entre deux objets, nous dit le Philosophe, qu'autant que leurs extrémités s'unissent et se confondent. Deux choses pourraient se toucher et être contiguës sans former une véritable continuité ; il faut qu'elles se soudent pour ainsi dire et *se continuent*. Si les extrémités en contact *restent deux* et ne s'unissent pas, le mouvement sera divisé, et la continuité entre la cause et l'effet sera interrompue. Dès lors, comment l'effet pourra-t-il procéder d'une cause avec laquelle il ne communique plus? Si la juxtaposition du mobile au moteur remplace leur union véritable, la succession demeure, la causalité disparaît (7).

(1) S. Th., *in I. Sent.*, dist. 37, q. III, a. 2, ad 3.
(2) S. Th., *Qq disp. de Verit.*, q. XXVI, a. 1, c.
(3) S. Th., *in l. Phys.*, l. III, lect. 4.
(4) S. Th., *in l. Phys.*, *Ibid.*
(5) Ἡ *μὲν γὰρ κίνησις συνεχής.* Arist., *Mor. Eudemior.*, l. II, c. 3.
(6) *Διὰ γὰρ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησίς ἐστι συνεχής.* Aristote, *Phys.*, l. IV, c. 2.
(7) « Il ne suffit pas de toucher pour être continu... Il faut que les

Il faut donc concevoir le moteur et le mobile comme unis et soudés ensemble pendant le contact, informés par un acte commun, de manière à n'être *qu'un seul tout* dans un même lieu (1), et considérer cet acte reliant le moteur et le mobile comme une forme commune à l'agent qui la cause et au patient qui la reçoit : « Requiritur quod intelligamus motum ipsum quasi medium inter duo... sic explicatur ratio causæ et effectus (2). » — « Actio quæ transit ad aliquid extrinsecum est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente (3). »

Conciliation des axiomes.

Cette doctrine met en lumière plusieurs axiomes de l'École qui, malgré leur apparente antinomie, sont également vrais. En voici les principaux :

« *Actio est in passo* (4). » L'acte de l'agent est dans le patient où il produit la passion, comme dans son terme, *terminus in quo.*

« *Actio est in subjecto agente* (5). » L'acte est aussi dans l'agent qui le produit, comme dans son principe, *terminus a quo.*

« *Actio est realiter media inter agens et objectum* (6). » Ou bien encore : « *Actio est magis propinqua agenti quam patienti* (7). » Quoique l'action soit com-

extrémités de chacune des deux choses qui se touchent et se suivent, deviennent une seule et même chose. Par conséquent, on voit que le continu n'est possible, que pour les choses qui peuvent naturellement former, par le contact, un tout unique. » Arist., *Méta.*, l. X, c. 12, fin. — « L'extrémité de ce qui altère se confond avec l'extrémité de ce qui est altéré... Entre le moteur et le mobile, il n'y a pas d'intermédiaire possible. » Arist., *Phys.*, l. VII, c. 3, *De Generat.*, I, c. 6, § 6.

(1) Δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν. Arist., *Phys.*, l. III, c. 1, § 1. — « Motum et movens oportet esse simul. » S. Th., Ia, q. 8, a. 1, c.

(2) S. Th., *in l. Phys.*, l. III, lec. 4.

(3) S. Th., Ia, q. 54, a. 1, ad 3.

(4) Arist., *Phys.*, l. III. — *Méta.*, VIII, c. 8.— Cf. S. Th., *Phys.*, III, l. 5.

(5) S. Th., *De pot.*, q. VII, a. 9, ad 7. — *Phys.*, III, l. 5.

(6) S. Th., I, q. 54, a. 1a, ad, 3. — Cf. Arist., *Méta.*, V, c. 20.

(7) S. Th., *IV Sent.* Dist. 9, q. I, a. 2, sol. 2. — Arist., *Méta.*, X, c. 7, § 3.

mune à l'agent et au patient, elle paraît cependant appartenir davantage à celui qui la produit qu'à celui qui la subit.

Ou bien enfin cet autre axiome : L'action et la passion ne sont pas deux actes, mais un seul et même acte moteur : « *Actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus* (1). » Et cependant on ne saurait en conclure que l'action et la passion soient une même qualité, car les rôles d'agent et de patient, de moteur et de mobile sont bien différents : « Licet actio sit idem motui similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili ; in passione vero ut qui est ab alio (2). » — « Unus motus secundum substantiam est actus utriusque, sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo. Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam... ad diversa prædicamenta pertinent... (quia) prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi (3). »

Ainsi se trouvent nettement déterminées les notions de passion, d'action et de mouvement, dont les conceptions fausses ou incomplètes se retrouvent au fond de toutes les difficultés de nos adversaires : elles peuvent se réunir dans cette phrase lumineuse d'un scolastique moderne : c'est la même réalité qu'on appelle *action* en tant qu'elle est donnée par l'agent, *passion* en tant qu'elle est reçue par le patient, et *mouvement* en tant qu'elle relie le premier terme au second. « Eadem quippe affectio, quatenus ab agente proficiscitur, actio, quatenus in passo recipitur, passio, quatenus tendentia viaque est ad terminum, dicitur motus (4). »

(1) S. Th., *in l. Phys.*, l. III.
(2) S. Th., 1a, q. 14, a. 2, c.
(3) S. Th., *Méta.*, l. XI, lect. 9, fin. — Cfr. S. Th., *II Sent.*, dist. 40 ad 4m ; *Sum th.*, Ia, q. 45, a. 2. — Suarez, *Méta.*, disp. 49, s. 1, n. 8 ; s. 2, n. 14.
(4) P. T. Pesch. *Institutiones phil. nat.*, p. 441.

Résumé des solutions.

Avant de terminer cette discussion, résumons brièvement les deux réponses que nous avons faites aux deux objections de Leibnitz et des modernes : le lecteur en saisira d'un seul regard toute la portée.

1° Nous n'admettons nullement qu'un agent puisse opérer un effet là où il n'est pas. Nous disons au contraire que si le moteur produit un effet dans le mobile, c'est que le moteur est réellement dans le mobile par l'action physique qui y produit cet effet. Et comment l'effet serait-il dans le patient sans l'action qui produit cet effet ? Séparer l'action et la passion, mettre l'action dans l'agent et la passion dans le patient, c'est rendre inintelligible la production de la passion. Pour comprendre la communication des substances, il faut donc admettre que les corps, quoique impénétrables par leurs masses et leur étendue résistante, se pénètrent mutuellement par leurs activités physiques.

2° Nous n'admettons pas davantage qu'un accident puisse se détacher de sa substance et voyager sans substance ; mais nous croyons qu'un accident relatif, tel que l'action, doit être commun simultanément à ses deux co-principes, actif et passif, et partant commun aux deux substances réunies par le contact et ne formant qu'un seul couple, un seul tout accidentel (1). En cela, il n'y a aucun déplacement, aucune « émigration » de cette qualité relative appelée *action*, puisque son essence est précisément de n'exister que dans les deux termes réunis. Mais comme ces deux termes jouent un rôle différent, que l'un est actif et l'autre passif, que l'un donne et que l'autre reçoit, nous croyons qu'on a fort bien exprimé cette différence en appelant l'action « *transitive* », puisqu'elle semble passer d'un terme à l'autre, du terminus *a quo* au terminus *in quem*, quoi-

(1) « Motum et movens oportet esse simul. » S. Thomas, Ia, q. 8. a. 1.

qu'en réalité elle soit simultanément dans les deux termes à la fois, et qu'il n'y ait jamais de passion sans action, ni d'action transitive sans passion (1).

(1) « Sua ratio (actionis) non perficitur prout ut in subjecto, sed prout transit in aliud, quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur. » — « Est alicujus ad aliquid. » S. Th., *Q. Disp. De Pot.*, q. VII, a. 9, ad 7. — « Idem est actus moventis et moti. » — « Est actus potentiæ activi et passivi. » *Phys.*, l. III, lec. 4.

VII

Dernière difficulté des modernes (1).

On confond l'être et l'opération.

Les philosophes modernes qui auront le plus de peine à comprendre cette théorie sont assurément ceux qui ont oublié ou méconnu la distinction réelle entre la substance et l'accident, l'être et son opération ; ceux pour lesquels les opérations d'un être se confondent si bien avec sa substance qu'ils sont identiques et ne se distinguent que d'une manière purement logique.

Lorsqu'ils entendront Aristote et S. Thomas affirmer avec assurance « qu'il n'y a aucune difficulté à ce que l'acte d'un corps puisse pénétrer un autre corps immédiatement présent, sans se détacher du premier » ; « quod non est inconveniens actum unius esse in altero..... continue et sine aliqua interruptione... » ; ces philosophes ne vont-ils pas conclure : Donc il n'y aurait aucune difficulté à ce que la substance d'un corps puisse pénétrer une autre substance !...

Sans doute cette conséquence est absurde, mais elle n'est nullement contenue dans nos prémisses. Si nous supposions que la substance et l'opération sont identiques, notre thèse deviendrait impossible ; aussi S. Thomas fait-il expressément remarquer qu'elle ne s'applique pas à Dieu, qui est l'*acte pur*, parce qu'on ne saurait distinguer en lui l'acte et la puissance, la substance et l'accident.

« Actio agentis quæ facit sibi simile est aliquid egre-

(1) Nous ne parlerons pas ici des phénoménistes auxquels nous avons répondu plus haut (1re part., ch. 2).

diens ab agente in patiens, quod in Deo locum non habet, quia ejus actio est ejus substantia (1). »

D'ailleurs, dans un Être dont l'immensité est infinie, on ne saurait admettre d'action *ad extra* que par métaphore ou par analogie, car tout est en Lui, sans se confondre avec Lui, et rien n'est au dehors : « In ipso enim vivimus, movemur et sumus (2). »

Cette nouvelle difficulté ne saurait nous surprendre. S. Thomas qui, à la suite du Philosophe, avait prévu et réfuté toutes les subtilités imaginables de nos adversaires, ne pouvait oublier celle-ci. Mais il ne la discute point en cet endroit : la distinction réelle entre la substance et l'accident est une vérité qu'il suppose et que nous supposerons avec lui déjà acquise et démontrée.

Aussi ne pourrions-nous sans dévier de notre chemin la traiter ici à fond. Il nous suffira de faire remarquer à nos adversaires qu'ils pourraient bien n'être séparés de nous que par un malentendu. Il y a malentendu.

L'Ecole n'a jamais soutenu que l'accident soit un être complet et indépendant (3), ni qu'il puisse subsister par lui-même séparé de la substance, mais elle soutient seulement qu'il est quelque chose de positif, de réel, dont la substance peut être privée, puisqu'elle peut tantôt l'acquérir et tantôt le perdre. Les accidents, par exemple, les *opérations* d'une substance, vont et viennent pour ainsi dire dans la substance qui demeure : or il est impossible que l'élément qui demeure soit identique à l'élément qui change. Il est impossible que

(1) S. Th., *In divinis nominibus*, 9, l. II.

(2) S. Paul, *Act.*, c. 17, v. 28.

(3) « Illud proprie dicitur *esse* quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia, accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione dicitur ens, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid album est album. Et propter hoc dicitur in *VII Metaph.* quod accidens dicitur *magis entis, quam ens.* » S. Th., Ia, q. 30, a. 2, c. — Cf. Suarez, l. V, *Metaph.*, c. VI, q. 6, s. 2. — Arist., *Méta.*, VII, c. 1 ; c. 4 ; et IX, c. 1.

telles et telles pensées mobiles et fugitives soient identiques à ma substance : elles sont à moi, mais elles ne sont pas le moi. Je puis subsister sans elles ; de ce qu'elles ne sauraient subsister sans moi, il ne s'ensuit nullement qu'elles soient identiques au moi. L'impossibilité pour une chose d'exister sans une autre n'est pas toujours un signe d'identité, mais seulement de dépendance ; ainsi la créature ne peut exister sans l'action du créateur, la flamme ne peut exister séparée du bois qu'elle consume, ni la vitesse d'un projectile sans sa masse, etc...

Conséquences de cette confusion

Nous ferons aussi remarquer à nos contradicteurs quelques-unes des conséquences les plus graves qu'entraînerait leur négation, dans le sujet même qui nous occupe.

Si les opérations ne sont pas réellement distinctes des substances qui les éprouvent, tous les changements d'opération seront des changements substantiels. Dès lors, ou bien il faudra conclure avec Parménide et Mellessius qu'il est impossible qu'une substance devienne une autre substance et nier l'existence du mouvement ou du changement dans un être (1). Ou bien il faudra conclure avec Héraclite que la substance créée est un être successif comme le mouvement, et nier la réalité permanente de toute substance, y compris la réalité permanente du *moi*. Rien n'existe, faudra-t-il conclure avec ce chef de l'Ecole sceptique, si ce n'est le mouvement perpétuel ; les êtres, bien loin d'exister, sont dans un changement continuel, dans un perpétuel devenir. Le moi n'est plus qu'une « illusion métaphysique » (2).

(1) « Oui, sans doute, si l'Etre est *un*, il ne peut pas avoir de mouvement, mais s'il a une partie qui change (et une partie qui demeure)... dès lors le mouvement est possible ; car la forme change, puisqu'elle peut passer d'un contraire à l'autre ; et qui dit changement dit mouvement par cela même. L'unité de l'être est incompatible avec sa mobilité. » B.-St-Hilaire, *Préface de la Physique*, p. 29.

(2) « Si les accidents ne sont point distincts de la substance, si la

Ces conséquences inadmissibles ne sont pas les seules que nous ayons à signaler.

Si l'opération et la substance sont identiques, ne faut-il pas conclure qu'opérer c'est créer : produire un acte ne serait-ce pas en effet produire une substance ? Dès lors, toute création étant au-dessus des forces des simples créatures, elles sont incapables d'agir et surtout d'agir les unes sur les autres.

L'harmonie préétablie.

Vous serez donc réduits à vous figurer le moteur et le mobile comme deux substances impénétrables juxtaposées côte à côte. Ne pouvant pénétrer l'une dans l'autre, elles se renferment chacune en elle-même, en faisant des efforts impuissants pour en sortir. « Il y a selon moi, disait Leibnitz, des efforts dans toutes les substances ; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même, et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une harmonie préétablie, et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité. » Ce sera donc le mobile qui se mettra spontanément en mouvement à l'occasion de l'effort impuissant du moteur, ou bien ce sera Dieu lui-même, d'après Malebranche, qui interviendra à chaque instant et qui poussera les aiguilles de la montre, pour suppléer à l'imperfection originelle de son mécanisme !...

Des explications si artificielles et si peu conformes à l'observation des faits les plus vulgaires, et surtout des

substance est un être créé successif comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment et ne se trouve pas la même durant quelque partie assignable du temps, non plus que ses accidents... pourquoi ne dirait-on pas, comme Spinosa, que Dieu est la seule substance et que les créatures ne sont que des accidents et des modifications ? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure et que les accidents changent, et je crois qu'on doit se tenir encore a cette ancienne théorie, les arguments que je me souviens d'avoir lus ne prouvant pas le contraire et prouvant plus qu'il ne faut. » Leibnitz, *Essai de théod.*, III, n° 393.

phénomènes de la conscience, sont aujourd'hui à peu près démodées. La plupart des modernes rejettent à la fois la théorie de Leibnitz et celle de Malebranche. Mais s'ils n'admettent plus *l'occasionnalisme* ni *l'harmonie préétablie*, nous nous demandons si, après avoir changé *le nom*, ils n'ont pas conservé *la chose*. Si le moteur et le mobile restent chacun chez soi, sans en pouvoir sortir, comment pouvez-vous dire que l'un agit réellement sur l'autre ?

Vous me répondez que c'est par influence. Alors je vous demande ce que vous entendez par cette *influence* ? Est-ce quelque chose de réel et de physique, ou quelque chose de purement logique et abstrait ? Si c'est quelque chose d'abstrait, cela ne peut produire aucun effet physique dans le mobile ; vous n'expliquez rien. Si c'est au contraire quelque chose de réel et de physique, c'est une substance ou un accident, et comme il est impossible de dire que c'est la substance de l'un qui passe dans l'autre, il ne reste plus qu'à admettre que c'est l'action de cette substance.

Le nier, ce serait nier la notion de *l'opération ad extra* pour ne retenir que la notion de *l'acte immanent*. Ce serait nier l'action réelle du moteur sur le mobile, qui est le fait universel et capital de la nature, constaté par les sciences expérimentales aussi bien que par la conscience. Ainsi lorsque je reçois un coup, lorsque je suis blessé par un instrument tranchant ou contondant, je sens avec évidence qu'une action étrangère me pénètre ; et c'est précisément parce que son action est en moi et non pas hors de moi, qu'elle me blesse et me fait souffrir.

Mais nos adversaires se heurtent encore à bien d'autres difficultés non moins graves.

Plus d'assimilation.

L'acte par excellence du moteur sur le mobile, l'acte *d'assimilation*, qui est l'acte le plus complet d'une

substance sur une autre, puisqu'elle lui communique non pas seulement sa forme accidentelle, mais sa forme substantielle, son unité vivante ; cet acte qui est le phénomène le plus remarquable et le plus indéniable de la biologie, comment pourra-t-on l'expliquer si l'on n'admet pas que l'action du moteur puisse s'étendre jusque dans les profondeurs intimes du mobile ? N'est-il pas évident, au contraire, que la cellule vivante s'empare de la molécule d'hydrogène ou de carbone ? Non seulement elle la touche par le dehors, mais elle pénètre de son action cette molécule étrangère, si bien que l'acte du moteur devient ici complètement l'acte du mobile ; car après l'assimilation il n'y a plus deux formes substantielles ni deux actes, mais une seule forme et un seul acte ; c'est l'acte préexistant dans l'être vivant qui a étendu son domaine sur des molécules étrangères, pour réparer ses pertes quotidiennes ou pour s'accroître.

Plus d'union.

Non seulement il devient impossible à nos adversaires d'expliquer le phénomène *d'assimilation*, mais encore un phénomène plus simple, *l'union* de deux êtres, soit l'union substantielle de la matière et de la forme (1), soit l'union accidentelle qui réunit les parties d'un tout matériel.

Pour unir deux substances distinctes, pour unir par exemple chimiquement deux atomes en une seule molécule, il faut un lien commun ; et comme ce lien ne peut être une troisième substance (car celle-ci en exigerait une autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini), il faut admettre que c'est l'action de l'une dans l'autre, ou leur action mutuelle, produite par l'affinité chimique ou l'attraction moléculaire.

Enfin nous pourrions ajouter que si les forces de la

(1) « Nihil esse medium uniens materiam cum forma præter actionem agentis. » — « Nihil est faciens unum ex materia et forma, nisi agens quod movet potentiam ad actum ». S.Th.. *Opuso. de princ. nat.*

nature se renferment chacune chez elle avec des efforts impuissants pour en sortir, la nature entière devient une énigme indéchiffrable.

La nature entière inintelligible.

Pourquoi dès lors cette admirable adaptation des organes des sens, par exemple, si merveilleusement appropriés à recevoir les actions étrangères du monde extérieur, s'il n'y a plus d'action transitive à recevoir? Et nous devons en dire autant de tous les organes de la vie végétative, qui paraissent en relations perpétuelles entre eux et avec les milieux ambiants. Cette profusion d'instruments plus délicats et plus merveilleux les uns que les autres, si visiblement destinés à recevoir des actions et à en produire, ne serait plus qu'un contre-sens, et les sciences biologiques qui en décrivent le mécanisme deviendraient inintelligibles.

Dans le règne inorganique, cette négation de l'action transitive ne serait pas moins contredite. Les échanges des énergies intra-moléculaires qui s'opèrent dans les réactions physico-chimiques sont si manifestes, que les physiciens seraient plutôt tentés d'exagérer ce fait, comme nous l'avons vu, par une interprétation grossière de la théorie dite de la transformation des forces.

Il est encore un autre problème plus général que cette négation obscurcirait singulièrement, celui de l'attraction ou de la gravitation universelle, par laquelle sur la terre comme dans les cieux à travers les espaces éthérés, les corps s'attirent en raison directe du produit de leur masse, et en raison inverse du carré de leur distance ; phénomène si constant et si universel qu'il ne souffre aucune exception ; phénomène si vraisemblable et si naturel que nous serions tentés d'y reconnaître l'application à l'ordre physique de cette loi supérieure qui préside au commerce et à l'harmonie des êtres dans le monde des esprits aussi bien que dans le monde des corps : « *Bonum est sui diffusivum.* » Tout être

agit pour se communiquer et se répandre au dehors ; tout être éprouve donc le double besoin de se donner et de recevoir, besoin *d'action et de réaction*. C'est la loi de l'attraction et de la gravitation universelles autour du Soleil divin, qui tient tous les êtres suspendus à ses rayons et attirés à son amour.

« Omnia appetunt bonum, nous dit le Docteur angélique, etiam quæ cognitione carent... Ex eo quod aliquid est perfectioris virtutis... tanto magis in distantibus a se bonum *quærit et operatur*. Unde non immerito dicitur quod bonum est diffusivum (1). »

Et il aime à nous montrer souvent ces vastes horizons que son génie a découverts :

« Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu (2). »

Mais ces considérations, quelque attrayantes qu'elles puissent paraître, nous entraîneraient trop loin de notre thèse, qui nous paraît d'ailleurs assez solidement établie : L'opération est réellement distincte de la substance. Conclusions.

Par conséquent, il n'y a plus de difficulté à admettre que l'action d'une substance peut agir dans une autre sans se détacher de la première : « Non est inconveniens actum unius esse in altero... continue et sine aliqua interruptione. »

Telle est cette « admirable » théorie de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile, ou de la causalité motrice, que nous n'avons pas craint d'appeler avec M. Vacherot « l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience ». Bien loin d'observer et d'interroger la nature, d'autres ont trouvé plus commode de la refaire à leur caprice, pour la simplifier. Ils ont

(1) S. Th., *C. Gent.*, l. III, xxiv, fin.
(2) S. Th., *De Pot.*, q. II, a. 1.

pu imaginer des systèmes ingénieux dont on peut encore vanter la clarté et les autres perfections idéales, mais qui auront toujours le grave défaut de la jument de Roland, celui de ne pas exister objectivement, et de ne répondre suffisamment à aucune des réalités observées dans le monde où nous sommes. Aristote et S. Thomas se sont au contraire efforcés de comprendre la nature telle qu'elle est, et nous croyons pouvoir dire avec Barthélemy Saint-Hilaire qu'il est impossible de pénétrer plus avant et plus sûrement qu'ils ne l'ont fait dans l'étude de ce redoutable problème.

Toutefois, la *causalité* motrice, que nous avons étudiée jusqu'ici, n'est encore qu'un premier aspect de notre sujet ; hâtons-nous d'aborder le second, celui de la *Finalité*, qui va compléter si heureusement et éclairer le premier, en lui ouvrant des horizons nouveaux.

C'est beaucoup assurément de savoir d'où vient le mouvement, mais il nous faut encore savoir où il va, et s'il pourrait même exister naturellement sans une direction vers un but. C'est ce que nous apprendra l'étude de la cause finale.

TROISIÈME PARTIE

LA CAUSE FINALE

Second Facteur du Mouvement

Raison de cette étude.

Le Mouvement, pris dans son sens le plus large, le *devenir en marche*, a toujours un point de départ et aussi un point d'arrivée, un principe d'où il vient et un terme où il va (1). Et par le mot de terme ou de fin, il ne faut pas entendre seulement une cessation de mouvement, comme on dit qu'une année arrive à sa fin ou que la mort est le terme de notre vie, mais nous entendons un résultat à obtenir, un but visé de quelque manière, en un mot, un futur qui a orienté le présent et déterminé sa marche en avant (2).

Or, il est très remarquable que tous les mouvements raisonnables de l'homme visent ainsi un but à atteindre, et que tous les mouvements spontanés qui échappent à l'empire de la volonté, soit chez l'homme, soit dans tous les êtres privés de raison, — qu'ils soient animés ou inanimés, animaux, plantes ou minéraux, — sont naturellement orientés vers des résultats fixes et invariables (3), si bien qu'une science humaine qui serait plus parfaite pourrait toujours les prédire avec une certitude entière.

(1) Πᾶσα μεταβολὴ ἔκ τινος εἴς τι. Arist., *Phys.*, l. V, c. 1, § 3 et 7.

(2) « Non enim omne extremum meretur nomen finis ». Arist., *Phys.*, l. II, c. 2, § 8.

(3) Ἡ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος. Arist., *De Gener.*, l. I, c. 1.

On sait avec quelle constance et quelle précision merveilleuse se réalisent les prédictions de l'Astronomie, qui est la plus parfaite de nos sciences de la nature ; et les prédictions des autres sciences, quoique moins avancées, n'en sont pas moins fort remarquables. Tous les mouvements de la nature, — même ceux qui subissent des déviations accidentelles, dont nous aurons à parler, — semblent donc orientés vers des fins préétablies, et cette orientation, qu'on appelle finalité, semble aussi essentielle au mouvement que sa production par des causes motrices. Telle est du moins la thèse célèbre d'Aristote et de S. Thomas, à laquelle se sont déjà ralliés nombre de penseurs très modernes (1), et que nous allons examiner bientôt avec toute l'attention qu'elle mérite.

Place de cette étude.

Mais auparavant, le lecteur voudra bien remarquer qu'avec la cause finale nous abordons le second chapitre de la célèbre théorie des *quatre causes*, par laquelle Aristote a synthétisé, comme dans une figure schématique, tous les principes divers, mais irréductibles, qui influent efficacement sur le mouvement et la production des choses ici-bas, et auxquels il a donné le nom très général de causes, *αἱ αἰτίαι*. Cette haute abstraction lui a permis d'unir, dans une vaste synthèse, tous les principes qui concourent par une influence réelle à la production des choses, alors même que ce concours affecterait les modes les plus divers (2).

Synthèse des quatre causes.

Pour mieux saisir la pensée du Stagirite, prenons l'exemple classique de la statue de marbre, et posons à

(1) « Une causalité non téléologique demeure frappée d'impuissance, disons d'impossibilité, et cela simplement parce qu'il lui manque une condition encore pour être quelque chose d'entièrement intelligible. » Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation*, Alcan, 1907, p. 321.

(2) Cf. Arist., *Méta.*, l. I, c. 3, § 3 et suiv. ; l. I, c. 7, § 4, 6 : et l. I *bis*, c. 2, § 1, 2. — *Phys.*, l. II, c. 3 et 6.

son sujet quatre points d'interrogation. *Par qui* a-t-elle été faite ? — par Phidias, l'artiste qui l'a sculptée. C'est la cause motrice ou efficiente. *Pour quoi* a-t-elle été faite ? — pour la gloire, ou pour gagner de l'argent. C'est la cause finale. *De quoi* a-t-elle été faite ? — de marbre de Paros. C'est la cause matérielle. Enfin quelle est la nature ou la *forme* de cette œuvre d'art ? — une statue de Jupiter Olympien. C'est là sa forme ou cause formelle. En sorte que sans un moteur et un but, une matière et une forme, la statue n'existerait pas et ne se concevrait même pas. Ces quatre éléments ont donc concouru, quoique très diversement, à la production de la statue, et en sont vraiment les causes essentielles.

Si, au lieu de prendre pour exemple une œuvre d'art, nous avions pris une œuvre quelconque de la nature, un œuf de poule, par exemple, nous aurions pu poser à son sujet les quatre mêmes questions. Qui a produit l'œuf ? — la poule. Pourquoi ? — pour perpétuer sa race. De quoi a-t-il été fait ? — de sa propre substance Quelle est sa nature spécifique ? — un œuf de gallinacé. Nous retrouvons ainsi nos quatre causes.

Les deux premières, — causes efficiente et finale, — sont des causes *productrices* de l'œuvre de l'art ou de la nature ; les deux dernières, — cause matérielle et formelle, — sont des causes *constituantes* de cette œuvre. Les premières sont les causes extérieures *par lesquelles* l'être nouveau arrive à l'existence ; les dernières sont plutôt des causes intérieures *dans lesquelles* il existe et il agit. Les premières produisent son existence, les secondes en constituent la nature ou l'essence. Mais les unes et les autres concourent également à l'effet tout entier, et sont vraiment causes de son être total.

Chacune d'elles réalise donc, à sa manière, la définition de l'école : la cause, en général, est-ce en vertu de quoi l'être est ce qu'il est, c'est-à-dire ce qui influe effi-

cacement sur l'existence et les propriétés de l'être : « *causa est id vi cujus ens est id quod est* (1) ».

Les conditions *sine qua non.*

En même temps, la cause se trouve ainsi nettement distinguée des simples *conditions* posées à son exercice. Ainsi, par exemple, l'ouverture des volets de ma chambre est une condition *sine qua non* pour qu'elle soit éclairée par la lumière du soleil, sans être à aucun degré la véritable cause effective de cet éclairage. Voilà pourquoi, ne pouvant rien produire, elle ne peut rien expliquer, ou ne peut être qu'une explication très insuffisante des phénomènes auxquels elle prête son concours.

Maintenant il est aisé de voir que nos quatre questions ont épuisé toute la science possible de l'être, et que si l'on pouvait y répondre complètement, en disant ce qu'est l'être dont il s'agit, — soit dans son *existence* (d'où il vient et où il va) ; — soit dans son *essence* (sa matière et sa forme), on aurait acquis une science complète (2), intégrale de cet être, qui n'aurait plus de secret pour nous. Il nous aurait dit tout ce qu'il est et toute sa *raison d'être*. Sans aspirer jamais à cette science adéquate, impossible à la faiblesse de l'esprit humain, notre science essaye pourtant de s'en rapprocher toujours davantage, avec une ferme confiance en la puissance de la raison, et en la valeur de ses méthodes.

Subdivision des causes.

Sans doute, chacune de ces questions pourrait se subdiviser à son tour en questions subsidiaires.

Ainsi, la cause efficiente d'un être pourrait être multiple : cause partielle ou cause totale ; instrumentale ou principale ; formatrice ou seulement provocatrice et

(1) « Causa importat influxum quemdam ad esse causati. » S. Th., *in V Méta.*, lec. 1.

(2) « Il n'y aurait pas de science du vrai sans la connaissance des causes », *οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας*, Arist., *Méta.*, l. I *bis*, c. 1, § 4.

excitatrice ; seconde ou première, etc. De même, les causes finales peuvent être multiples et subordonnées. Mais nous persistons à croire que ces quatre espèces de causes les épuisent toutes, et que toutes peuvent se ranger dans l'une de ces quatre classes.

Si les Platoniciens en ont admis une cinquième, la cause *exemplaire*, c'est qu'ils attribuaient faussement aux idées séparées une subsistance et une efficacité qu'elles n'ont pas (1). Comme nous le verrons, l'idée ne peut mouvoir qu'en tant qu'elle est désirée et recherchée, et dès lors elle devient une espèce de cause finale. Il n'y a pas de cinquième cause.

Du reste, ceux qui, parmi les néo-scolastiques, ont essayé de ressusciter cette cinquième cause, comme le P. de Régnon, ont rendu hommage à l'antique classification. Ce philosophe, en effet, protestait qu'il ne voulait point s'en écarter pour le fond, mais seulement pour la forme et pour la seule raison de commodité.

« Pour rendre compte de l'essence et de l'existence d'un effet, écrivait-il, il est besoin et il suffit d'une intelligence et d'une volonté, et les causes extrinsèques se réduisent à une substance intelligente et voulante. Cependant nous continuerons à distinguer les trois causalités (extrinsèques), comme on le fait d'habitude (?), parce que cette distinction se prête mieux qu'un autre au jeu naturel de notre esprit (2). »

Inutile, croyons-nous, de nous engager à fond dans une discussion, qui, de l'aveu de notre adversaire, ne touche pas à la substance même de la doctrine. Il nous suffit d'avoir rappelé la grande synthèse aristotélicienne, et d'avoir remis dans leur cadre naturel les deux facteurs extrinsèques du devenir ou de la production des choses : la cause motrice et la cause finale, dont nous traitons

(1) Arist., *Méta.*, l. XII, c. 5, § 1, 4, 7. « Vana et figmenta poetica est dicere. »
(2) De Régnon, *La métaphysique des causes*, p. 453.

dans ce volume, réservant au volume suivant l'étude des causes matérielle et formelle. Cette vue d'ensemble, d'une ampleur d'ailleurs si grandiose, nous aidera à mieux comprendre le sens et la portée de l'analyse métaphysique que nous aurons à entreprendre sur la finalité.

Plan de cette 3e partie.

Revenons donc, sans un plus long préambule, à l'étude de la cause finale, et commençons par rechercher son existence et sa fonction, soit dans les œuvres de l'art humain, soit dans les œuvres de la nature. Nous examinerons ensuite les objections des négateurs de la finalité ; et après avoir fait au hasard sa juste part dans les événements de ce monde, nous revendiquerons l'utilité scientifique de la recherche bien comprise des causes finales. Enfin nous terminerons cette troisième partie par le tableau synthétique des principaux axiomes de l'Ecole, qui résument et qui fixent la théorie tout entière.

De là six chapitres : 1° La cause finale dans les œuvres de l'art ; 2° La cause finale dans les œuvres de la nature ; 3° Les objections contre la finalité ; 4° Le hasard dans la nature ; 5° L'utilité scientifique des causes finales ; Enfin 6° Les axiomes qui résument toute la théorie.

I

La cause finale dans les œuvres de l'art.

Aristote a ainsi défini la cause finale : « La quatrième cause, dit-il, celle qui s'oppose à la cause efficiente, c'est le pourquoi et le bien, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ'ἀγαθόν. Elle est le but du devenir et du mouvement (1). » Notion de la finalité.

Tandis que la cause efficiente répond à la question : *par qui* ou *par quoi* ? la cause finale, — nous l'avons déjà dit, — répond à la question : *pourquoi* ? Par qui cette statue ? — par Phidias. Pourquoi l'a-t-il sculptée ? — pour la gloire. Or ce *pourquoi* correspond toujours à un bien réel ou apparent ; c'est toujours un bien désiré, recherché, qui est le ressort secret de l'opération, puisqu'on n'agit que pour l'obtenir. Voilà la raison qui a porté Aristote à ajouter le mot τὸ ἀγαθόν à sa définition, mais le plus souvent il se contente du premier mot τὸ οὗ ἕνεκα. La fin est donc ce qu'on recherche en agissant, mais ce que l'on recherche est toujours un bien, explicite ou sous-entendu, réel ou apparent.

S. Thomas et les scolastiques sont unanimes à admettre la même définition. Pour eux, la fin demeure ce pour quoi l'on agit : *id cujus gratia aliquid fit*. Ils ont seulement distingué, par une analyse plus profonde, la fin de l'agent et la fin naturelle de son œuvre : *finis agentis* et *finis operis*. La fin de l'œuvre est intrinsèque à sa nature ; ainsi la fin de l'aumône est le soulagement du pauvre ; la fin d'un portrait est la représentation d'un Deux espèces de fin.

(1) Τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.) Arist., *Méta.*, l. I, c. 3, § 1.

personnage. La fin de l'agent peut aussi être extrinsèque et surajoutée à la portée naturelle de son œuvre, comme dans le cas où il ferait l'aumône par vanité, ou dessinerait le portrait par intérêt et pour gagner de l'argent. Mais dans l'un et l'autre cas, que le but soit intrinsèque à l'œuvre elle-même ou qu'il lui soit extrinsèque, il est toujours ce qui détermine et dirige l'action de l'agent vers un but à venir : *id cujus gratia aliquid fit.* Dans les deux cas, il y a toujours appropriation intentionnelle du présent au futur ou détermination du présent par le futur.

La vérité de cette notion de finalité éclate visiblement dans toutes les œuvres de l'art humain, et sur ce premier champ de bataille, nous ne rencontrons plus aujourd'hui aucun adversaire. Aussi notre tâche se réduira-t-elle à préciser davantage, par l'analyse des faits, la nature et le mode de cette causalité.

Rôle de la fin.

La fin de l'artiste est toujours une idée à réaliser qui l'attire. Idée tantôt noble et sublime, tantôt triviale et mercenaire, mais c'est toujours une idée bonne à réaliser. Le sculpteur de génie qui a taillé dans le marbre le fameux groupe du Laocoon, si admiré par les voyageurs au musée du Vatican, a voulu dans cette scène tragique du fils de Priam enlacé et étouffé avec ses deux fils par deux serpents monstrueux, exprimer un idéal de la douleur, et y a merveilleusement réussi : il a atteint son but. D'autres sculpteurs, mercenaires ou sans génie, se contenteront de reproduire le même groupe et d'en faire des copies pour gagner de l'argent ; ou bien, pour obtenir les triomphes faciles d'une popularité malsaine, ils imagineront des nudités vulgaires et basses. Chacun de ces artistes a donc son idée ; chacun est mû et guidé par son but, quelle qu'en soit l'élévation ou la bassesse, car toujours c'est l'idée qui meut.

Comment l'idée peut-elle mouvoir ?

Mais comment l'idée peut-elle mouvoir ? Il est clair que cette motion n'est pas physique, mais idéale quoique réelle (1). Et pour le comprendre, nous avons ici besoin d'images, car c'est une loi de l'esprit humain de s'élever des choses visibles aux choses invisibles, de l'action matérielle à l'action spirituelle, expliquant ainsi ce qui est plus obscur à nos yeux par ce qui est plus clair, le moins connu par le plus connu.

Nous aimons donc à comparer cette action de l'idée à un mouvement d'attraction qui a, comme le mouvement local, un point de départ et un point d'arrivée, ou bien à une sorte de courant d'énergie ayant sa source dans le premier point et son terme dans le dernier. Images grossières assurément, mais pourtant légitimes, à la condition de ne pas oublier qu'elles sont de purs symboles, utiles pour soutenir la pensée dans son ascension, par voie d'analogie, vers des réalités plus hautes, mais invisibles.

Comme l'*objet aimé*.

Du reste, c'est un fait indéniable, la pensée nous oriente et nous meut réellement ; et c'est un fait non moins incontestable qu'elle ne peut nous mouvoir tant qu'elle reste pensée pure et spéculative. Il faut donc qu'elle nous attire par l'attrait du bien qu'elle nous montre ; en un mot, il faut qu'elle suscite le désir. Et c'est là précisément ce qu'enseigne si clairement Aristote, lorsqu'il nous dit que la fin ne peut mouvoir qu'en tant qu'elle exerce un attrait, et qu'elle se fait aimer et désirer par nous. La fin meut, dit-il, comme l'objet aimé : *ὡς ἐρώμενον* (2).

Et S. Thomas nous en explique la raison profonde,

(1) Cf. Arist., *De General.*, l. I, c. 6, § 10. — Cf. *Phys.*, l. VII, c. 2, § 1.

(2) Κινεῖ δὲ (τὸ οὗ ἕνεκα) ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. Arist., *Méta.*, l. XII, c. 7, § . « Influere causæ finalis est appeti et desiderari. » S. Th., *De verit.*, q. 22. a. 2. — Cf. la description de l'attrait du Bien dans le *Banquet* de Platon.

lorsqu'il nous dit que l'intellect purement spéculatif n'a pour effet que la contemplation désintéressée de la vérité ; il est directement générateur de science et non d'action : « nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis contemplationem (1) » ; — tandis que l'intellect pratique, moins désintéressé et moins impersonnel, nous provoque à l'action, dès qu'il a subi l'attrait d'un bien désirable.

Explication qui d'ailleurs n'était nullement inconnue d'Aristote, puisqu'il définit lui-même l'intellect pratique : *celui qui raisonne pour une fin* ; ὁ τοῦ ἕνεκα λογιζόμενος (2). Dès que cette fin indiquée par l'intellect pratique est, non seulement pensée, mais encore aimée et désirée, aussitôt l'action correspondante est orientée et peut s'exercer. Tandis que sans cette orientation idéale, l'action de la volonté eût été aussi impossible que celle d'un mouvement local sans direction.

Elle n'a aucune causalité physique.

La cause finale n'a donc, directement, aucune influence physique et active sur l'œuvre de l'agent : elle ne l'a produit en rien, dans le sens matériel de ce mot. Mais, si elle ne la produit pas, du moins elle la fait produire par l'agent, en la lui faisant désirer et vouloir.

En ce sens, nous pourrions dire, avec M. Bergson, que l'action de la fin « se trouverait plutôt en arrière qu'en avant », qu'elle est plutôt une « *vis à tergo* donnée au début comme une (orientation d')impulsion, et non pas posée au bout comme un attrait (3) ». Cela est vrai, si l'on considère l'influx indirect de la fin sur l'œuvre exécutée par l'agent, mais si l'on examine son influx direct sur la décision de l'agent lui-même, la fin reste

(1) S. Th., Ia, q. 79, a. 11.
(2) Νοῦς δ'ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος, καὶ ὁ πρακτικός, διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει ; Arist., *De Anima*, l. III, c. 10, § 2.
(3) Bergson, *L'évolution créat.*, p. 55, 113.

bien un attrait sur sa volonté, et un but posé *en avant* vers lequel il oriente sa marche.

Or cela suffit amplement pour que la fin mérite bien le nom de cause, dans le sens large indiqué plus haut, *id vi cujus ens est id quod est*, puisqu'elle influe directement sur le désir et le vouloir de l'agent, et indirectement sur la direction de son œuvre, nous donnant ainsi la raison d'être à la fois et du vouloir de l'artiste et de la nature de son œuvre d'art, soit dans son ensemble, soit dans ses parties (1).

Elle commande le choix des moyens.

Remarquons, en effet, que la fin nous donne la raison d'être des parties de l'œuvre d'art aussi bien que de son ensemble, car ses parties n'ont de raison d'être que par rapport au tout.

Analysez, par exemple, une machine quelconque, vous verrez que chacune de ses pièces n'a de sens et de valeur que par rapport au but général de la machine. Suivant qu'elle doit couper, scier, tisser, creuser, imprimer... elles prennent des formes spéciales, infiniment variées sans doute, mais toujours adaptées à ce but. Ce sont autant de moyens pour atteindre la fin générale, or le moyen sans la fin serait inintelligible ; c'est la fin qui nous l'explique, nous en donne la raison, en nous faisant comprendre son opportunité ainsi que son harmonie avec les autres parties.

Voilà pourquoi Aristote nous dit que le tout est idéalement antérieur aux parties (2), puisque c'est l'idée du tout qui a commandé et dicté le choix des parties, comme la fin commande le choix des moyens. Toute l'essence et la vertu de la finalité se trouve là. L'idée meut en attirant l'agent vers une fin, et en commandant le choix des moyens propres à atteindre cette fin.

(1) « Bonum movere dicitur sicut *ratio* movendi. » S. Thomas, *De verit.*, l. II, c. 12.

(2) Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. Arist., *Polit.*, l. 1, c. 2.

L'idée de la fin est donc vraiment cause, et nous voyons maintenant comment elle l'est, comment elle exerce une réelle influence sur l'effet. S. Thomas l'a résumé d'un seul mot : « l'influx de la cause motrice, dit-il, est de produire une œuvre ; l'influx de la cause finale est de la faire désirer et vouloir. » — « En faisant vouloir l'œuvre, elle en fait aussi vouloir les moyens (1). »

Elle est la cause des causes.

Allons encore plus loin dans notre analyse et montrons que, bien loin d'être une cause accessoire ou secondaire, la cause finale est la *première* des causes, parce qu'elle les met toutes en branle ; aussi lui a-t-on donné le beau nom de cause des causes, « *causa causarum* (2) ».

En effet, avant d'exécuter son œuvre d'art, l'artiste doit avoir une intention préalable, un but déterminé, une fin voulue, c'est-à-dire qu'il a dû tout d'abord se laisser mouvoir et décider par l'attrait d'une fin. Sans cette détermination d'une fin, l'artiste resterait indécis et n'agirait jamais. La fin est donc, par une sorte d'anticipation idéale, le premier moteur, le *primum movens* de l'action. Impulsion idéale, sans doute, mais qui n'en est pas moins d'une efficacité très réelle et qui constitue le véritable empire de la cause finale sur la cause motrice ou efficiente.

Hiérarchie des causes.

A son tour, la cause efficiente, qui est ici la volonté de l'artiste, après avoir disposé la matière, qu'il doit modeler, à recevoir une certaine forme, termine son œuvre en introduisant cette forme dans la matière.

Les quatre causes, quoiqu'irréductibles, sont ainsi conditionnées et mues l'une par l'autre (3), suivant un

(1) « Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. » S. Thomas, *De verit.*, q. 22, a. 2. — « Causalitas... finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur » *C. Gent.*, l. I, c. 37.

(2) S. Thomas, *C. Gent.*, l. III, c. 2 ; — 1a 2æ, q. 1, a. 2, etc. « Dicitur *causa causarum*, quia est causa causalitatis in omnibus causis. » *Méta.*, l. V, lec. 3.

(3) « Causæ ad invicem sunt causæ, *καὶ ἀλλήλων αἴτιαι*, sed in diverso genere (à des points de vue différents). » Arist., *Méta.*, l. IV, c. 2, § 4.

ordre hiérarchique rigoureux, et c'est la cause finale qui a ouvert le processus causal et donné la première impulsion à toute la série. Dans cette première impulsion, elle est restée elle-même non-mue ou immobile, car elle mouvait les autres, sans avoir été mue par elles. Mais voici que tout le mouvement produit revient finalement à elle, comme s'il voulait remonter à sa source, car en orientant tous les effets vers leur fin, c'est vers elle-même qu'elle les a dirigés, et c'est en elle, par la réalisation dernière du but atteint, que le mouvement total prendra fin.

Circuit parfait.

Le circuit sera ainsi fermé, lorsque tout le mouvement sera revenu au but d'où il est parti, par une marche circulaire, à la fois centrifuge et centripète, partant du parfait pour revenir au parfait, en réalisant progressivement son idéal de perfection, tandis que la fin elle-même demeure fixe et invariable, comme il convient à un moteur non-mû ou immobile (1).

Ecoutons S. Thomas exposant la même doctrine : « Il faut remarquer, dit-il, que quoique la fin soit la dernière dans l'exécution, elle est toujours la première dans la causalité. Aussi l'appelle-t-on la cause des causes, parce qu'elle est cause de la causalité de toutes les autres causes. En effet, elle est la cause de la cause efficiente, comme nous l'avons expliqué. Mais la cause efficiente est cause de la causalité de la matière et de la forme, car elle prépare efficacement la matière à recevoir la forme, et la forme à entrer dans la matière. Et par conséquent, c'est bien la fin qui est ainsi la cause de la causalité de la matière et de la forme (2). »

(1) Cf. Arist. (B.-St-H.), l. VII, c. 3, § 9 ; et l. VIII, c. 12, § 42 ; et c. 15, § 25.

(2) « Prima inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est : quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente ; nihil enim reducit se de potentia ad actum ; agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo

Pas de cercle vicieux.

Et que l'on ne dise pas que la fin étant cause de la cause efficiente, et celle-ci à son tour cause de la fin, nous tournons dans un cercle vicieux. Nullement, car c'est toujours à des points de vue différents que nous disons d'une même chose qu'elle peut être cause et effet. Ainsi la cause efficiente est mue par l'intention d'une fin à réaliser, et nullement par la réalisation de cette fin.

Bien au contraire, la cause efficiente s'arrête et cesse d'agir dès que la fin est réalisée. La fin, comme intention, n'est donc jamais cause et effet. C'est donc un abus de langage de dire, avec certains auteurs (1), qu'elle est « cause de sa propre cause », ou que « les deux séries (des causes efficientes et des causes finales) sont le renversement l'une de l'autre ». Ce ne sont là que des métaphores inexactes ou de véritables jeux de mots. C'est encore S. Thomas qui va nous le faire observer.

« Assurément, dit-il, l'agent est cause de la fin et la fin est cause de l'agent, mais l'agent est cause de la fin quant à sa réalisation, car en agissant l'agent arrive à ce qui est la fin. D'autre part, la fin est cause de l'agent, non pas quant à son existence, mais quant à la raison d'être (l'orientation) de sa causalité. Car l'agent est cause en tant qu'il agit, et il n'agit qu'en raison de la fin. Il tient donc de la fin la raison (l'orientation) de sa causalité efficiente (2). »

Il n'y a donc là aucun des cercles vicieux qu'on

quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum quod habeat rationem finis. » S. Thomas, 1a 2æ, q. 2, a. 1. — Cf. *Poster. analytic.*, l. I, lec. 16.

(1) Janet, *Les causes finales*, p. 2, 689.

(2) « Est igitur causa efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens autem est causa finis, quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc quod sit finis. Finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit, non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens ». S. Thomas, *Méta.*, l. V, lec. 2.

affecte d'y voir, ou s'il y a des cercles s ne sont nullement « indénouables ».

Grandeur et noblesse du rôle de l'idée.

Dès maintenant, le lecteur peut entrevoir la grandeur et la noblesse du rôle que joue l'idée dans la philosophie péripatéticienne et thomiste. Elle domine et enveloppe l'œuvre d'art tout entière, avant, pendant et après son exécution. Avant, elle éveille la pensée et le désir de l'artiste. Une fois celui-ci mis à l'œuvre, elle préside à tout son travail ; c'est elle qui dirige le bras et le ciseau du sculpteur, ou le pinceau du peintre, ou la plume du philosophe ; c'est elle qui, en lui montrant un idéal, stimule son ardeur au travail et soutient sa volonté défaillante dans les difficultés de l'entreprise ; c'est elle encore qui, l'œuvre une fois terminée, récompense l'artiste de ses efforts et de sa peine par la joie née de sa réalisation et de sa possession. Le bras et le ciseau de l'artiste, la matière qu'il travaillait, la forme qu'il s'appliquait à reproduire ou à créer, n'étaient que les instruments de l'idée, reine et maîtresse de la matière. C'est l'idée qui meut, c'est l'idée qui dirige ; c'est l'idée qui triomphe dans la réalisation du chef-d'œuvre. Si bien que celui qui a conçu l'idée, alors même qu'il n'aurait point manié par lui-même l'instrument grossier qui la réalise, en demeure quand même l'auteur principal.

Ainsi Michel-Ange, l'immortel architecte de St-Pierre, a pu lancer dans les airs son audacieuse et géante coupole, sans manier aucunement le marteau ou la truelle, par la seule puissance de l'idée qui mettait en mouvement les ouvriers et les machines, et qui présidait immobile et impassible à cette agitation harmonieuse des causes instrumentales et secondaires. Tant est grande la puissance de l'idée ! non sans doute de l'idée pure, mais de l'idée qui est aimée, ὡς ἐρώμενον ; elle est alors la véritable « idée-force », reine du monde, et en un sens créatrice du monde : *mens agitat molem.*

*
* *

Survivance de l'idée de l'ouvrier dans son œuvre.

Ce n'est pas encore tout. Après avoir fait construire l'œuvre d'art, et accompli une première fois son rôle de cause finale, l'idée peut encore se survivre à elle-même et continuer son orientation dans l'œuvre d'art qu'elle a marquée de son empreinte. Et cette espèce de survivance virtuelle n'est pas moins merveilleuse aux yeux du philosophe.

Voici un mécanisme construit par un habile ouvrier, sous la direction d'une idée : c'est une horloge. Son travail achevé, l'ouvrier a disparu, mais son idée demeure comme incarnée dans sa machine. En effet, l'horloge continue à se mouvoir pendant un temps plus ou moins long, le balancier va et vient régulièrement, les rouages marchent, les aiguilles tournent et indiquent l'heure avec précision. Ne peut-on pas dire que si cet admirable mécanisme fonctionne, c'est *pour* marquer l'heure, et que l'indication de l'heure est encore et toujours la fin de son mouvement, comme elle a déjà été la fin de l'ouvrier dans la construction de l'horloge ? Assurément.

Sans doute, cette fin n'est ni connue ni voulue par la machine ; mais quelque aveugle et inconsciente qu'elle soit, l'horloge n'en reste pas moins orientée dans tous ses mouvements vers cette fin préétablie par l'horloger. Il y a toujours appropriation du présent au futur, et si cette appropriation n'est plus intentionnelle actuellement, elle l'est encore virtuellement.

Second type de finalité.

Voilà le type d'une finalité aveugle et inconsciente, œuvre de l'art humain, fruit naturel de la finalité éclairée et consciente de l'ouvrier. Et ce second type de finalité, nous ne le trouvons pas seulement dans l'œuvre de l'artiste, mais jusque dans sa personne. Après un long apprentissage du maniement de ses outils ou de ses instruments d'art musical, par exemple, ce maniement

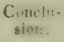
d'un mécanisme parfois si prodigieusement compliqué, devient automatique et plus ou moins inconscient ; son intentionnalité première s'efface peu à peu, mais sa finalité demeure quand même virtuellement : la finalité intelligente se transforme ainsi graduellement en finalité aveugle.

Son explication.

Or ces deux espèces de finalité, si opposées, comme la pensée vivante s'oppose à l'ombre de la pensée, non seulement nous les constatons comme un fait indéniable, dont il nous faut chercher l'explication, mais encore nous les expliquons très facilement l'une par l'autre. Autant la finalité aveugle et inconsciente de l'horloge s'explique et se comprend par la finalité intelligente et consciente de l'horloger, autant elle serait inintelligible et contradictoire, si elle était seule. Elle est donc une finalité seconde et dérivée ; la finalité intelligente et consciente peut seule jouer le rôle de finalité première et non dérivée.

Ne niez point la finalité inconsciente. Ne dites pas : point de volonté dans la machine, donc point de but. Dites au contraire : point de but sans intelligence ; et si le but est manifeste, tandis que l'intelligence se cache, affirmez-la quand même, affirmez avec assurance son intervention plus ou moins éloignée.

Ne niez point davantage le caractère incomplet et dépendant d'une finalité inconsciente. Une cause aveugle, qui ne peut se déterminer soi-même et qui l'est par une autre, est nécessairement dépendante, incomplète, et incapable de s'expliquer par elle-même. Au contraire la cause intelligente, qui se détermine elle-même par un libre choix, apparaît à nos yeux comme la cause complète, la seule entièrement digne de ce beau nom de cause, et la seule explication intégrale des choses.


Conclusion.

La finalité aveugle n'est donc qu'un instrument aux

mains de la finalité intelligente : celle-ci est la raison d'être de celle-là, comme le parfait est la raison d'être de l'imparfait, comme l'acte est la raison d'être de la puissance : principe universel déjà expliqué plus haut, et dont la fécondité dans l'explication des choses paraît inépuisable.

Ces deux types de finalité, consciente et inconsciente, intentionnelle et aveugle, *fin de l'agent* ou *fin de son œuvre*, rencontrés dans les œuvres de l'art humain, nous allons les retrouver immédiatement dans les œuvres de la nature, mais avec des nuances intermédiaires et des raffinements de perfection que l'art humain est incapable d'imiter, et qui défieraient aussi l'analyse du philosophe s'il n'avait pas étudié préalablement, comme nous venons de le faire, ces deux types élémentaires, les plus simples et les plus clairs. Leur lumière va nous servir de guide dans un problème encore plus difficile.

II

La cause finale dans les œuvres de la nature.

Le rôle de la finalité dans les œuvres de l'art n'est nié par personne, mais l'opposition commence et grandit jusqu'à devenir irréductible, dès qu'on essaye d'étendre la théorie finaliste aux œuvres de la nature ; et la grande accusation dont on nous poursuit de concert, depuis Epicure, Hume, Kant et toute l'école hégélienne, c'est l'accusation d'*anthropomorphisme* : nous confondrions les procédés de la nature avec ceux de l'homme. La question qui se pose.

Ce reproche assurément serait fondé, si nous n'admettions pas une différence profonde, essentielle, entre les œuvres de l'art et les œuvres de la nature. Mais nous admettons volontiers cette différence radicale, et nous allons mettre tout notre soin à l'expliquer et à nous séparer nettement de toutes les exagérations de certains finalistes ou « cause-finaliers », comme on les a appelés avec un dédain quelquefois justifié, mais pas toujours exempt de parti pris ni d'aveugle préjugé.

Il y a deux conceptions différentes et opposées de la finalité dans les œuvres de la nature. Pour Descartes, Malebranche, Leibnitz et les éclectiques français, la finalité serait toujours *extrinsèque* aux agents naturels. Pour nous, au contraire, comme pour Aristote et S. Thomas, elle est tout d'abord *intrinsèque* et immanente à ces mêmes agents : elle est comme écrite et imprimée dans leur nature même. Le but final de chaque être est d'atteindre au plein développement de sa nature ou de son essence : c'est une orientation interne (1). Or cette différence est, à nos yeux, capitale. Finalité immanente ou extrinsèque ?

(1) « La forme et la nature des choses est aussi leur fin et ce en vue

Différences essentielles entre l'art et la nature.

Pour les partisans de la finalité extrinsèque, il n'y a aucune différence essentielle entre les œuvres de la nature et celles de l'art. De même que l'artiste donne seulement une impulsion extérieure et accidentelle au marbre qu'il est en train de sculpter et de façonner en statue ; ainsi le Créateur, divin artiste, par une impulsion première, prolongée à travers le temps et l'espace, dirigerait du dehors chaque créature vers le but qu'il a fixé de toute éternité.

L'évolution d'un ovule, par exemple, serait passive sous l'attraction d'une finalité étrangère et supérieure. En sorte que la causalité propre à ces êtres de la nature, que nous appelons si bien des *causes secondes*, ne serait plus qu'une causalité apparente, illusoire, ou du moins exténuée et plus ou moins vidée de toute activité interne.

Première.

Cette théorie, que nous avons déjà combattue chez les partisans de l'occasionnalisme ou de l'harmonie préétablie, à propos de la causalité efficiente, nous continuerons à la combattre au sujet de la cause finale. Non seulement, croyons-nous, les causes secondes agissent elles-mêmes, et les unes sur les autres, mais elles ont en elles-mêmes leur orientation vers les fins naturelles à chacune d'elles, et vers les opérations adaptées à la réalisation de ces fins.

La statue de marbre, sous le ciseau de l'artiste, n'agit pas et ne se façonne pas elle-même ; le germe, au contraire, se meut lui-même, s'organise et se développe en plante ou en animal d'un certain type fixé d'avance. La différence est donc essentielle.

Deuxième.

En outre, la statue est façonnée pour une utilité étrangère, un but extérieur ; le germe au contraire se développe tout d'abord pour une fin interne, la réalisation complète de sa propre nature. Seconde différence non moins essentielle que la première.

de quoi ils agissent. » Καὶ τὸ τί ἐστι καὶ ἡ μορφή· τέλος γὰρ καὶ οὗ ἕνεκα. Arist., *Phys.*, l. II, c. 7, § 7.

Une troisième différence, conséquence des deux premières, et par là même secondaire, c'est que l'action de l'art est toujours une action transitive, l'action de la nature, ou du moins celle de la vie, une action immanente. L'ouvrier et l'artiste ne procèdent que du dehors, par additions ou retranchements; la nature procède du dedans, et l'être peut se diviser et se dédoubler lui-même. M. Bergson a fort bien remarqué cette différence (1), mais il nous paraît l'exagérer en disant que la vie ne procède jamais par additions ni associations de nouveaux éléments. L'assimilation qui suit la nutrition est, au contraire, une addition non moins essentielle que la division. En fait, la vie a les deux procédés à son service, tandis que l'art n'en a qu'un.

Troisième différence.

Après avoir entendu Aristote proclamer, le premier, ces différences radicales, les antifinalistes ne peuvent plus lui reprocher de confondre les œuvres de la nature avec les œuvres de l'art, d'attribuer à la nature nos procédés humains : ce reproche serait souverainement injuste et se tromperait d'adresse.

Proclamées par Aristote.

Sans doute, Aristote, après avoir montré les différences essentielles, a aussi montré les ressemblances de procédés si opposés. Il a comparé plus d'une fois la construction par le germe d'un organisme vivant à la construction progressive d'un navire, dont les parties se façonneraient et se grouperaient toutes seules, ou bien à la sculpture d'une sphère ou d'une statue d'airain qui se sculpteraient elles-mêmes (2). Il y a, en effet, entre ces deux groupes d'opérations une analogie si manifeste qu'elle impose à nos esprits un rapprochement naturel. Mais, malgré ce rapprochement, Aristote n'ou-

(1) « Elle (la vie) ne procède pas par association et addition d'éléments, mais par dissociation et dédoublement. » Bergson, *L'évolution créat.*, p. 97.

(2) Arist., *Phys.*, l. II, c. 7, § 12 ; — *Méta.*, l. VI, c. 9, § 5.

blie jamais la distinction capitale qu'il a tout d'abord signalée et qu'il ne cesse de mettre en lumière : « nous affirmons, dit-il, que la nature est un principe du mouvement inhérent ou intérieur aux œuvres de la nature (1) » ; et il ne cesse de le répéter : « dans les êtres de la nature, c'est elle qui est la cause du mouvement et du repos ; elle est ce principe tout d'abord, par définition, et non accidentellement (2) ».

Aristote accentue les oppositions.

Le Stagirite va même, dans son opposition des deux procédés, jusqu'à identifier dans les êtres vivants la cause finale avec leur nature ou forme substantielle, en ne les distinguant que par le point de vue ; pour eux la fin n'est que la réalisation de leur forme (3). Et comme le principe d'où part le mouvement s'identifie aussi avec leur nature, il en conclut, pour eux, à l'identification des trois causes : efficiente, formelle et finale (4). Les deux dernières n'étant, dit-il, que des habitudes ou des déterminations de la première, c'est-à-dire de la cause motrice ou efficiente (5). Or ces identifications n'ont jamais lieu pour les œuvres de l'art, où l'artiste est toujours réellement distinct de son œuvre.

(1) *Τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς.* Arist., *De cœlo*, l. I. c. 2, § 2.

(2) *Ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὼ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Arist., *Phys.*, l. II, c. 1, § 2. — *Méta.*, l. IV, c. 4. — *Méta.*, l. XI, c. 3.

(3) *Τέλος μὲν γαρ ἐστιν ἡ μορφή.* Arist., *Méta.*, l. IV, c. 24, § 1. — *τὸ ειδος καὶ ἡ οὐσία, τοῦτο δ᾽ εστι τὸ τέλος τῆς γενέσεως.* *Méta.*, l. IV, c. 4, § 5 ; l. VII, c. 4.

(4) *...ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις...* Arist., *Phys.*, l. II, c. 7. § 3.

(5) *...τὰ δε εἴδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές.* Arist., *De gener.*, l. 1, c. 7, § 12.— Cf. S.Thomas, *C. Gent.*, l. IV, c. 19. — *Summa th.*, 1a, q. 59, a. 1 ; q. 80. a. 1. — Zeller a pris occasion de cette identification pour objecter que la distinction des quatre causes n'est qu'apparente (*Die Philosophie der Griechen*, II, II, 327-330). Mais il est aisé de lui répondre que le rôle des trois causes reste distinct, alors même qu'elles se réuniraient parfois dans le même être ; et que les causes motrice et finale qui ont donné naissance à un être ne se confondent jamais avec lui (Cf. *Revue de phil.*, 1902-1903, p. 190 et suiv., art. de M. Piat. *les quatre causes d'après Aristote*).

Toutefois, ces différences essentielles ne sauraient détruire les profondes analogies qui rapprochent les œuvres de la nature de celles de l'art, et ces analogies sont si frappantes que, même parmi les modernes, philosophes et savants se sont complus à les faire ressortir. Il y a aussi des ressemblances frappantes.

« Il reste toujours de part et d'autre, écrivait P. Janet, qu'il y a création de machines... quelle différence entre un cristallin et un verre lenticulaire ?... entre une dent molaire et une meule à moudre ?... Or, comment la même machine pourrait-elle être ici considérée comme un ensemble de moyens et de buts ; là comme une simple rencontre de causes et d'effets ? Comment la structure d'un appareil pour le vol supposerait-elle chez l'homme, si elle était découverte, un miracle de génie et d'invention; tant le problème est compliqué, tant il est difficile en cette circonstance d'approprier les moyens au but, et comment la solution du même problème, trouvée par la nature elle-même, pourrait-elle être le simple effet d'une rencontre de causes ? Peut-on assigner ainsi deux causes absolument opposées à deux actions absolument identiques » (1).

Dans les deux cas, en effet, il y a la même harmonie des parties avec le tout, des moyens avec la fin, la même coordination du présent au futur, et partant la même apparence de finalité, quels qu'en soient d'ailleurs les procédés, conscients ou inconscients, intentionnels ou aveugles.

Cette comparaison des machines de la nature avec celles de l'art est encore plus frappante pour les savants qui en connaissent plus à fond tous les détails ; aussi en usent-ils couramment. Proclamées par les savants.

« Comme la *machine à vapeur*, dit Moleschott, la

(1) P. Janet, *Les causes finales*, p. 149.

machine humaine ne travaille que si l'on y introduit des combustibles qui, en brûlant, produisent du calorique, dont une partie se convertit en travail... Le *travail* de cette machine peut s'élever au cinquième de l'équivalent mécanique du calorique produit, tandis que les autres machines obtiennent à peine la moitié de ce rendement... Cette *cornue* qu'on appelle l'estomac dissout et prépare... Le sang par le moyen d'une *pompe aspirante et foulante* en arrose toutes les *soupapes*, les *ressorts*, les *pistons*, les *roues*... Les combustibles doivent être taillés par des *ciseaux*, écrasés par des *meules*... A ces procédés mécaniques de division vient s'ajouter l'action de 8 ou 10 *réactifs chimiques*... La *cheminée* ne manque pas à la machine humaine... La circulation du sang est un problème d'*hydraulique*... Les nerfs servent de *rênes* et d'*éperons*, etc. (1)... »

La comparaison s'impose.

La comparaison des deux genres de machines s'impose donc inévitablement à l'esprit pour les savants contemporains aussi bien que pour ceux du siècle de Périclès. Lancer contre Aristote, pour l'avoir faite, l'accusation d'anthropomorphisme, serait donc souverainement injuste. On ne peut lui faire un grief de se servir d'exemples et de rapprochements si saisissants et si instructifs, non dans le but de confondre les deux procédés de la nature et de l'art, mais pour les faire mieux distinguer. C'est là la pure méthode socratique, qui lui permettra d'aboutir à cette conclusion si originale et si vraie : ce n'est pas la nature qui est une imitation de l'art, mais au contraire l'art qui est une imitation lointaine et grossière de la nature, car « la finalité et la beauté des œuvres de la nature sont bien supérieures à celles de l'art (2). »

(1) Moleschott, *Revue scientifique*, 2e p., t. I, p. 487. Cité par Paul Janet, *ibid.*, p. 180.

(2) Μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης. Arist., *De partib. animal.*, l. 1, c. 1, l. 18.

La question de la finalité dans la nature se pose et s'impose donc à l'esprit, et voici dans quel sens nous allons essayer de la résoudre. — Notre thèse. Son sens précis.

Nous croyons que les êtres de la nature portent en eux-mêmes non seulement un principe interne de causalité motrice ou efficiente, mais encore de causalité finale, c'est-à-dire qu'ils sont pourvus de tendances naturelles qui orientent leurs activités vers des fins préfixées. Nous ne nions pas cependant que, tandis que les êtres réalisent ainsi leur fin particulière, ils ne concourent, en outre, sans le savoir, à la réalisation d'un plan d'ensemble et d'une harmonie générale (1). Mais c'est là un but tout extérieur à chacun d'eux, qu'ils ne poursuivent pas immédiatement ; un but secondaire et accidentel ajouté au premier, que pour le moment nous laisserons dans l'ombre ou dont nous ne parlerons que pour mémoire.

Tel est le sens de notre thèse, nettement distinguée de toute interprétation anthropomorphique. Après l'avoir bien comprise, il nous reste à la prouver, et c'est encore à l'observation scientifique et puis à la raison pure que nous ferons appel.

*
* *

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à constater la finalité, — et même la finalité intentionnelle, — chez les animaux qui, sans être doués de la connaissance abstraite et raisonnable propre à l'espèce humaine, ont cependant une connaissance sensible qui *imite* la première, et produit tantôt des contrefaçons de nos œuvres d'art, comme les nids des oiseaux, les ruches des abeilles, l'habitation des castors, etc... tantôt des opérations et des industries si manifestement intentionnelles, qu'on — II. Réserve des faits scientifiques.

(1) Cf. Arist., *Métaph.*, l. XI, c. 10.

a essayé parfois de les confondre avec les œuvres de l'intelligence humaine ou de ne les distinguer que par un simple degré de perfection.

1° Opérations de l'instinct animal.

Lorsqu'un chien de chasse a flairé et poursuivi le lièvre, lorsqu'il le tient à l'arrêt, l'œil fixe, l'oreille dressée, le jarret tendu, lorsqu'il s'élance sur sa proie, la saisit et la rapporte triomphant à son maître, — nous constatons ici toute une série, singulièrement compliquée, d'actions orientées vers un but connu et voulu. Tous les mouvements de l'animal sont ordonnés et combinés pour guetter, poursuivre et saisir sa proie. Il serait même difficile d'y découvrir quelques actions inutiles n'ayant aucun rapport à ce but. Et les plus opiniâtres partisans de l'*animal machine* n'ont pu réussir à nous en donner une explication purement mécanique, capable de remplacer la finalité connue et voulue.

Ils n'expliquent pas mieux, sans la finalité intentionnelle, les *ruses de guerre* de l'animal, soit pour l'attaque, soit pour la défense, par exemple, les phénomènes si curieux du *mimétisme,* par lesquels certains animaux changent de couleur et de formes pour tromper l'ennemi (1).

Sans doute, l'animal n'a pas nos idées abstraites de fin et de moyen, mais on ne saurait contester qu'il désire certains objets et s'efforce de les atteindre, sans comprendre que ces objets sont une fin et ses efforts des moyens. Il y a donc en lui une finalité moins éclairée que celle de l'homme, qui est pourtant une vraie finalité, non pas seulement aveugle mais vraiment intentionnelle, puisqu'il poursuit des buts connus et voulus : ce qui ne peut être nié sérieusement.

« Comme un véritable ouvrier, dit fort bien M. Janet, l'animal fait servir les forces et les éléments de la nature

(1) Cf. Le Dantec, *Lamarkiens et Darwiniens*, c. 13-15. — *Revue de Philosophie*, 1904, t. IV, p. 557, art. de M. Vignon.

à ses besoins. Comme l'homme, il bâtit ; comme l'homme, il tend et ourdit des pièges ; comme l'homme, il accumule et se fait des magasins ; comme l'homme, il prépare une habitation à ses enfants ; comme l'homme, il se crée des habitations de plaisance ; il se fait des vêtements ; en un mot, il exerce toutes les industries... Or comment le même fait... serait-il ici un but et là un résultat ? Comment la toile de l'ouvrier serait-elle un but et la toile de l'araignée un simple résultat ? Comment des greniers humains seraient-ils un but, et le grenier des animaux un résultat ? La maison de l'homme un but et la cabane des castors un résultat ? Nous nous croyons donc autorisés à dire que si les actions intelligentes sont dirigées vers un but, les mêmes actions, lorsqu'elles sont instinctives, sont également dirigées vers un but (1). »

L'instinct animal a donc une véritable finalité. Sur ce premier terrain la déroute des anti-finalistes est complète, et nous ne la rappelons ici que pour mémoire, pour avoir une vue d'ensemble sur la finalité universelle dans toutes les œuvres de la nature, sans exception.

Passons immédiatement au second type de finalité, celui de la finalité aveugle et inconsciente, qui est le plus fréquent dans la nature, et aussi le plus mystérieux. 2° Opérations de la vie végétative.

Dans les opérations de la vie végétative, la finalité, pour être tout à fait aveugle, n'en est pas moins évidente ni moins admirable.

L'évolution de l'œuf ou du germe, par exemple, si curieusement étudiée, il y a déjà deux mille ans, par Aristote et les naturalistes grecs, en demeurera une des preuves les plus caractéristiques.

Aujourd'hui, grâce à nos microscopes de plus en plus perfectionnés, à l'emploi judicieux de réactifs colorants ou dissolvants appropriés, nos savants histologistes (2)

(1) P. Janet, *Les causes finales*, p. 140, 143.
(2) Cf. *La Cytodiérèze chez les animaux. Etude comparée du noyau*

ont acquis une connaissance approfondie des merveilles insoupçonnées de l'évolution de cette cellule-mère d'où l'on voit sortir progressivement l'édifice organique le plus compliqué. Au début, cette petite masse protoplasmatique, semblable à une gouttelette de gélatine, ordinairement munie d'un noyau et revêtue d'une légère membrane, ne laisse entrevoir aucun linéament de l'organisme futur. Elle grossit par nutrition ou intussusception, puis se divise, se subdivise, se subdivise encore et se construit ainsi peu à peu, pièce par pièce, des organes ou instruments merveilleusement adaptés aux fins de son espèce. Or ce mode de construction progressive de l'édifice organique, ou *épigénèse*, qu'Aristote comparait à la construction d'un navire dont tous les matériaux se façonneraient eux-mêmes et viendraient spontanément se ranger dans un ordre déterminé à l'avance, est apparue aux yeux de Cl. Bernard (1) et de tous nos naturalistes, comme l'effet d'une « *idée directrice* » ou organisatrice, dirigeant la construction d'un organisme, dans ses parties et dans son ensemble, vers une fin préfixée : savoir, au point de vue morphologique, la réalisation d'un plan ou d'un type propre à chaque espèce ; au point de vue physiologique, la subordination des fonctions au bien général de l'être organisé.

L'évolution de l'œuf. *Epigénèse.*

En outre, on remarque que le processus de ce développement est toujours synthétique : il va du général au particulier, du tout potentiel à la distinction des parties, du simple au compliqué, et descend de l'embranchement à la classe, de la classe à la tribu, de la tribu au genre, du genre à l'espèce, de l'espèce aux caractères individuels. L'orientation vers une fin, ou la finalité, est donc un fait scientifiquement constaté et

et du protoplasme... par le chanoine J.-B. Carnoy, professeur de biologie cellulaire à l'Université de Louvain.

(1) Cl. Bernard, *Introduction à la médecine*, p. 162.

indéniable, car il domine toutes les sciences biologiques.

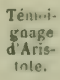
Non seulement l'individu se crée ou se construit ainsi de toutes pièces son propre organisme avant de voir le jour, mais dans le cours de la vie il en répare l'usure fonctionnelle, il le refait sans cesse dans le « tourbillon vital », si bien que la conservation a pu être appelée une création continuée.

La lutte pour la vie.

Bien plus, ce qui n'est pas moins admirable, il le défend contre les ennemis extérieurs et intérieurs, il lutte contre l'invasion des microbes destructeurs. On sait aujourd'hui, par exemple, que les cellules vivantes réagissent contre les poisons, en sécrétant des substances antitoxiques pour chaque toxique. Autant de poisons, autant de contre-poisons, fabriqués par la cellule. Cette savante fabrication serait-elle un résultat du hasard ?

Enfin si l'organe est blessé dans la lutte, il répare ses lésions et régénère ses tissus détruits. On l'a vu refaire des organes entiers, et non des moindres, tels que les deux lobes cérébraux extirpés chez le pigeon. En sorte qu'aucun être vivant ne s'épuise et ne meurt qu'après avoir lutté et souffert pour la vie.

Or cette *poussée* naturelle de tout être organique vers la vie, et vers une vie spécifique toujours plus complète et plus heureuse; cette *poussée*, non moins merveilleuse, vers une vie prolongée et perpétuée par la reproduction dans la pérennité de l'espèce, et qu'Aristote regardait avec admiration comme un besoin d'imiter, autant que possible, l'éternité et la béatitude divines, sont, avec la plus complète évidence, une orientation essentielle de la nature dans chaque individu, et partant une finalité. La vie est essentiellement téléologique.



Témoignage d'Aristote.

Cette grande loi qui domine toute la biologie, Aristote n'a cessé de la proclamer dans une multitude de passages dont on nous permettra de citer l'un des plus carac-

téristiques. « Si les œuvres de l'art ont une fin, dit-il, il en est de même évidemment des œuvres de la nature, car dans les unes et les autres les conséquents sont avec leurs antécédents dans une subordination toute pareille... Ceci est surtout manifeste dans les animaux autres que l'homme, qui font ce qu'ils font ni en suivant les règles de l'art, ni après étude, ni par réflexion ; et de là vient qu'on s'est demandé parfois si les araignées, les fourmis, et tous les êtres de ce genre n'exécutent pas leurs travaux à l'aide de l'intelligence ou d'une autre faculté non moins haute. En faisant un pas de plus dans cette voie, on remarque que dans les plantes elles-mêmes se produisent les conditions qui concourent à leurs fins ; et que, par exemple, les feuilles sont faites pour garantir le fruit. Si donc c'est par une loi de la nature, si c'est en vue d'une fin précise que l'hirondelle fait son nid et l'araignée sa toile, que les plantes portent leurs feuilles, et qu'elles poussent leurs racines en bas et non pas en haut pour se nourrir, il est clair qu'il y a une cause du même ordre pour toutes les choses qui existent ou qui se produisent dans la nature entière (1). »

Il répond à une objection

Et que l'on ne dise pas que le germe n'ayant nul besoin de réfléchir et de délibérer pour se développer, ni l'organisme vivant pour se conserver ou se guérir, il est inutile de leur supposer une orientation et une finalité. Voici comment le Stagirite a répondu à cette vieille objection. « Il serait absurde de croire que les choses se produisent sans but parce qu'on ne verrait pas le moteur délibérer son action. L'art non plus ne délibère pas toujours, et si l'art des constructions navales était dans l'intérieur du bois, il agirait tout comme la nature. » Aristote ajoute cette jolie comparaison : l'art de guérir se trouve naturellement dans l'animal qui se guérit

(1) Arist., *Phys.*, l. II. c. 7, § 5, 6.

tout seul, direz-vous qu'il se guérit par hasard et sans but ? « Donc il est manifeste que la nature est une cause, et une cause agissant en vue d'une fin (1). »

3. Opérations physiques des cristaux.

Si nous descendons encore d'un degré l'échelle des êtres, jusque dans le monde minéral, la finalité des forces physico-chimiques, quoique plus profonde et plus obscure, sera encore facile à vérifier. En observant les molécules des cristaux, le savant constate qu'ils cherchent toujours à se grouper de manière à reproduire constamment les mêmes figures géométriques : ou cubiques, ou hexagonales, ou quadratiques, ou rhombiques, etc., ou bien encore des figures secondaires dérivées de cette forme typique qui est la définition précise et rigoureuse de la substance, si bien qu'un cristal d'alun, par exemple, est aussi reconnaissable à sa forme octaédrique, que le sont à leur figure un animal ou un végétal quelconque.

Or cette orientation constante vers des formes géométriques privilégiées est tellement profonde, que si quelque lésion de ces formes venait à se produire accidentellement, le cristal blessé réparerait et cicatriserait sa plaie: imitation lointaine, sans doute, mais encore saisissante de la finalité chez les vivants.

4. Affinités chimiques.

En dehors des cristaux, et dans de simples molécules d'hydrogène, d'oxygène, de carbone, etc., nous trouvons ces tendances à s'unir à d'autres espèces de molécules, que les chimistes ont si bien appelées des « affinités », des forces « électives », car elles semblent faire un choix très minutieux et se refuser à des promiscuités contraires à leur goût naturel.

Aristote avait, le premier, mis en relief ce fait fondamental qui sépare essentiellement la combinaison chimique du simple mélange, la chimie de la physique, et

(1) Ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν. Arist., *Phys.*, l. II, c. 8, § 12.

les modernes, à sa suite, ont su y découvrir une preuve de finalité.

« A ne considérer que les lois du mouvement, écrivait M. Lachelier, il n'y a aucune raison pour que les plus petits éléments de ces corps continuent à se grouper dans le même ordre plutôt que de former des combinaisons nouvelles, ou même de n'en plus former aucune. L'existence même de ces petits corps serait aussi précaire que celle des grands ;... ils ne sont, à leur tour, que des systèmes de mouvements, que les lois de la mécanique sont par elles-mêmes indifférentes à conserver ou à détruire (1). » Ces mouvements naturels des molécules ou des atomes ont donc des orientations spécifiques propres à leur nature, et partant des finalités.

5° L'attraction universelle.

Enfin, jusque dans la simple attraction physique que toutes les substances corporelles exercent les unes sur les autres en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de la distance, nous constatons une détermination et une orientation fixes, quoique le mouvement cinétique soit par lui-même indifférent à toute direction et à toute vitesse. Ainsi, par exemple, l'attraction est centripète et non centrifuge, la rotation des astres se fait de l'orient à l'occident, au lieu de se produire en sens inverse, etc. Le mouvement cinétique naturel à la matière a donc lui aussi des tendances naturelles, une orientation, une finalité.

6° L'harmonie de l'ensemble.

Que si, au lieu de considérer les êtres de la nature isolément, dans leurs fins particulières et immanentes, nous les considérions dans leurs rapports réciproques et le concours mutuel qu'ils se prêtent pour réaliser une fin d'ensemble, un ordre général, la finalité éclaterait encore davantage à nos yeux.

(1) Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 79.

Nous verrions la composition de deux forces : l'une centripète et naturelle, l'autre centrifuge et modératrice de la première, régler harmonieusement les mouvements si prodigieusement variés de tous les corps célestes ; — nous verrions, sur notre planète, le circuit si étonnant des eaux, qui descendent des glaciers des montagnes et convergent vers les océans, pour revenir ensuite au sommet des montagnes sur les ailes des nuages et des vents, de manière à fertiliser sans cesse notre terre, comme par un va-et-vient perpétuel ; — nous verrions les éléments gazeux de notre globe se mélanger de façon à produire une atmosphère respirable sous tous les climats, et la fonction chlorophylienne des plantes travailler, de concert avec la respiration des animaux, à produire sans cesse ce résultat essentiel ; — nous verrions le règne minéral préparer la nourriture du règne végétal ; végétaux et animaux concourir à l'existence et au bien-être de l'homme. Alors éclaterait la belle hiérarchie des règnes ; dans chaque règne, la hiérarchie des espèces ; dans chaque espèce, la solidarité de toutes les races, de tous les individus ; entre les individus, l'adaptation si merveilleuse des sexes; en un mot, nous constaterions l'harmonie de l'ensemble, et nous ne pourrions nous empêcher de conclure avec Aristote que la nature, bien loin d'être « une suite d'épisodes sans lien, comme serait une mauvaise tragédie » (1), a un plan d'une parfaite unité.

Mais cette étude, quelque attrayante qu'elle soit, nous ferait sortir du cadre que nous nous sommes tracé. De la finalité intrinsèque et immanente à chaque être, — la seule qui soit ici en question, — elle nous élèverait jusqu'à la finalité extrinsèque et transcendante, à celle qui est en dehors et au-dessus des individus et qui — Conclusion.

(1) Arist., *Méta.*, l. XIII, c. 3, § 9.

plane sur la nature entière. De l'art de l'homme ou de l'art naturel, nous atteindrions jusqu'à l'art divin. Or cette ascension jusqu'à la Cause première de la finalité, nous l'ajournons à plus tard. Il nous suffit aujourd'hui d'avoir touché du doigt l'existence même de la finalité dans tous les êtres de la nature. La finalité est donc un fait universel.

Ajoutons qu'il est parfaitement raisonnable, et conforme aux exigences fondamentales de l'esprit humain.

*
* *

III Réponse de la Raison.

Si l'activité est un attribut essentiel à tout être, à ce point « qu'on ne peut même pas concevoir ce que serait un être totalement inactif (1) », — un être incapable d'agir et de pâtir étant pour nous un vrai néant, — et d'autre part, si l'activité de l'être est incapable de s'exercer sans une direction déterminée, la conclusion s'impose, et la finalité, c'est-à-dire une certaine orientation de cette activité dans un sens déterminé, est aussi essentielle à l'être que son activité même.

Tout agit pour une fin.

Voilà pourquoi S. Thomas nous dit que chaque chose existe pour l'opération qui lui est propre : « *Res unaquæque dicitur esse propter suam operationem* (2). » Aristote avait déjà émis un aphorisme semblable : « Chaque chose est un organe de travail, en vue de son travail (3). » Et les physiologistes modernes diront à leur tour : « l'organe est pour la fonction. » C'est même la fonction qui définira l'organe, le travail qui définira l'ouvrier, le genre d'action qui définira l'être.

Une certaine orientation de l'activité, aussi bien que cette activité elle-même, fait donc partie de l'essence

(1) « Nihil enim agens ne cogitari quidem potest quale sit. » Cicéron, *I Acad.*, l. 2, § 12.

(2) S. Thomas, 1a 2æ, q. 3, a. 2.

(3) Ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου. Arist., *De cœlo*, l. II, c. 3, § 1.

de l'être. En sorte que rien ne peut se dérober au principe de finalité, pas plus, nous l'avons montré, qu'au principe de causalité. Tout être agit donc pour une fin : « Omne agens agit propter finem (1). »

Tantôt cette fin est connue ou consciente, comme dans la finalité de nos actions raisonnables ; tantôt elle est ignorée et inconsciente, comme chez tous les êtres privés de raison ; mais dans les deux cas, la finalité est au fond identique, elle est une tendance, une orientation de la nature vers certaines opérations propres à chaque espèce. Avec ou sans conscience

Ecoutons l'argument de S. Thomas : « Omne agens agit propter finem. Alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu (2). » Pour qu'un agent puisse agir, il faut que toute indétermination soit levée dans la cause qui doit agir, car rien d'indéterminé ne saurait exister en acte ni agir. Or toute cause motrice ou efficiente est, comme telle, indéterminée à agir ou ne pas agir, car elle reste au fond la même qu'elle agisse ou qu'elle n'agisse pas ; elle est en outre indifférente à agir ceci plutôt que cela, car elle contient une infinité d'effets également possibles, dont aucun ne s'impose à l'existence. Il lui faut donc une orientation qui détermine l'un de ces possibles à l'exclusion des autres, qui dirige le mouvement dans un sens ou dans un autre également possibles.

Cependant, n'exagérons rien, ne disons pas avec certains auteurs modernes que, sans orientation, « les causes, laissées à elles-mêmes, ne s'emploient qu'à se combattre,... et ne forment que des composés qui se détruisent eux-mêmes (3) ». Non, il n'en peut être ainsi. Sans orientation les forces ne pourraient ni lutter.

(1) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. 3.
(2) S. Thomas, 1a, q. 44, a. 4.
(3) Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 75, 76 ; — Cf. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 42.

Ni même agir.

Laissées à elles-mêmes, les causes motrices ne sont orientées ni dans un sens ni dans un autre, ni vers le désordre ni vers l'ordre. Toutes seules, elles ne pourraient agir. Ainsi la finalité pénètre jusqu'au sein même de tout mécanisme, et devient la condition essentielle de son fonctionnement.

Du reste, cette *lutte* que supposent ces auteurs, serait elle-même la réalisation instable d'un certain ordre, car on conçoit encore un tel plan de lutte, tandis qu'on ne peut concevoir la réalisation du désordre absolu, qui est aussi inintelligible que la réalisation actuelle du néant absolu. Cet ordre relatif et instable est donc lui-même impossible, sans une certaine orientation ou finalité.

M. Hamelin donnait une note bien plus juste, lorsqu'il soutenait, dans sa brillante thèse à la Sorbonne, qu' « une causalité non téléologique demeure frappée d'impuissance, disons d'impossibilité, et cela simplement parce qu'il lui manque une condition encore pour être quelque chose d'entièrement intelligible (1) ». C'est la thèse même d'Aristote et de S. Thomas.

L'orientation est l'effet d'un choix.

Mais cette détermination dans un sens ou dans un autre, entre plusieurs effets également possibles, comment se produit-elle ? Sans doute, elle peut être l'effet d'un mécanisme antécédent ; ainsi le sens du mouvement des aiguilles d'une montre est déterminé par le mécanisme intérieur de la montre. A son tour, le sens ou l'orientation de ce mécanisme, serait-il commandé par un autre mécanisme, il faudra bien s'arrêter à un premier mécanisme, commandant la série, et nous reposerons à son sujet la même question : comment sa détermination dans un sens ou dans un autre, entre plusieurs directions également possibles, a-t-elle pu se produire ?

(1) Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation*, 1907, p. 321.

Accord avec M. Bergson.

Ici, nous sommes heureux de nous trouver d'accord avec M. Bergson, et de répéter avec lui que cette orientation ne saurait être que l'effet d'un *choix*, d'une *préférence* d'une *intention*. S. Thomas l'avait dit, après Aristote : « *agens non movet, nisi ex intentione finis* (1). » Et il ajoutait cette très lumineuse explication : l'intention par laquelle une chose tend à sa fin se produit de deux manières. Tantôt c'est l'agent qui se meut et se dirige lui-même vers un but : c'est le cas des êtres intelligents. Tantôt il y est poussé par un autre : c'est le cas des êtres inintelligents. A leur tour, ces êtres inintelligents sont orientés de deux manières : tantôt leur tendance aveugle est orientée directement par la main de l'être intelligent qui s'en sert, comme la flèche vole au but grâce à la direction de l'archer : « *ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis* (2) » ; — tantôt ils sont orientés par l'organisation naturelle de l'être lui-même ; ainsi l'animal engendre l'animal, l'homme engendre l'homme : ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ (3).

Mais ce mécanisme organique ou inorganique, si bien monté par la nature, avec une orientation précise, n'en est pas moins l'œuvre de quelque intelligence, — immanente ou transcendante, âme du monde ou suprême Architecte, dont nous n'avons pas ici à rechercher la nature, — et partant, nous revenons encore et toujours à une finalité intelligente. Qu'elle agisse directement par elle-même, ou indirectement par un mécanisme

(1) S. Th., Ia 2æ, q. 1, a. 2.

(2) S. Th., *Ethica*, l. 1, lec. 1. — « Ea quæ non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. » S. Th., 1a, q. 2, a. 3. — En citant cette phrase de S. Thomas, M. Le Roy ajoute : « qu'on y voit bien l'idole du gouvernement par le dehors ! » — C'est une méprise : on y voit seulement le gouvernement par l'intelligence, parce qu'il n'y a pas de gouvernement sans intelligence. Or, cette intelligence est tantôt au *dedans*, tantôt au *dehors*, suivant les cas. Et lorsqu'elle n'est pas au dedans, elle doit bien être au dehors, puisqu'il en faut une.

(3) Arist., *Phys.*, l. II, c. 7, § 3.

aveugle, la cause finale est toujours une « idée directrice » ; elle est un « choix » et une « liberté », comme le reconnaît M. Bergson. Or, comme l'observe encore le même auteur, « un choix suppose toujours la représentation anticipée de plusieurs actions possibles (1) », — et partant, ajoutons-nous pour être logique, — suppose la représentation d'un but à atteindre. Eh ! comment choisir sans un but ? Que le but, si l'on veut, soit plus ou moins précis, plus ou moins ouvert à l'imprévu des détails dans sa réalisation définitive, soit. Mais pourtant il faut qu'il soit un but visé, une véritable fin, en vue de laquelle, τὸ οὗ ἕνεκα, on fait un choix des moyens.

Or, pas de choix sans un but.

Sans cela, le choix serait impossible, et l'on ne comprend pas que M. Bergson ait arrêté sa conclusion à michemin.

Cette fin est le bien, le beau, le plus parfait.

Tout être dans la nature a donc une fin. Mais quelle est cette fin ? La raison qui nous a montré la nécessité de la finalité, pourrait-elle nous en dire aussi la nature ? Assurément. L'être ne peut être orienté que vers l'être, c'est-à-dire vers un bien, car tout être est bon, *omne ens est bonum*. On ne peut supposer que l'être soit naturellement orienté vers le non-être et le mal. Bien plus, ces aspirations de tout être étant intelligentes, ou plongeant leurs racines dans une intelligence, doivent s'élever encore plus haut : du simple bien elles s'élèvent vers le meilleur, et par un progrès continu vers le plus parfait, vers le divin, dont la beauté est comme le rayonnement et la suprême attraction (2).

Ne nous étonnons plus maintenant d'entendre Aristote, dans ses savantes études sur la *Physique*, le *Ciel* ou l'*Histoire naturelle*, — répéter si souvent, et avec une si entière conviction, des aphorismes dogmatiques

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 105.

(2) « Quælibet res mota, in quantum movetur, tendit ad divinam similitudinem, ut sit in se perfecta. » S. Th., *C. Gent.*, l. III, c. 22.

comme ceux-ci : « La nature ne fait rien en vain et inutilement (1) » ; — « Le bien c'est ce que tous les êtres désirent (2) » ; — « en tout et toujours la nature recherche non seulement le bien, τὸ ἀγαθόν, mais encore le meilleur, τὸ βέλτιων, elle recherche toujours le plus parfait et le plus beau, τὸ ἄριστον, τὸ καλλίστον, autant du moins que ça lui est possible (3). »

Et remarquons bien que cette conception idéale de la nature, où l'idée joue un rôle souverain, puisqu'elle meut et domine les autres causes, — dirigeant la cause motrice, et s'exprimant par la forme dans la matière, — n'est pas une conception *a priori*, mais l'interprétation la plus sincère et la plus exacte de la réalité observée. Cette conclusion n'a rien d'*a priori*

Les savants qui, à l'exemple d'Aristote, ont vécu en tête-à-tête avec les œuvres de la nature, et qui ont approfondi ses merveilles, n'en disconviendront pas ; au contraire, ce sont eux qui en auront le sentiment le plus vif et le plus délicat.

Des astronomes, comme Newton et Kepler, ne pouvaient penser aux merveilles du ciel qu'avec ravissement ; des botanistes, comme Julien de la Gravière, ne cessaient de parler des merveilles des fleurs et des plantes, avec une admiration attendrie. Plus on connait la nature, plus on l'admire ; plus on pénètre ses secrets, plus on est étonné de ses profondeurs insondables.

Aussi Aristote a-t-il supplié l'observateur de ne négliger aucun détail, de ne jamais craindre la minutie

(1) Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Arist., *De cœlo*, l. I, c. 4, § 8. — Ἡ δὲ φυσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. *De cœlo*, l. II, c. 8, § 8, 9 ; — Cf. *De cœlo*, l. II, c. 12 ; — *De generat.*, l. II, c. 6 et 9 ; etc.

(2) Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ'ἐφίεται. Arist., *Ethiq. à Nic.*, l. I, c. 1.

(3) Arist., *Phys.*, l. VIII, c. 7, § 3. — *Méta.*, l. I, c. 2, § 6. — Ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρεγεσθαί φαμεν τὴν φυσιν. Arist., *De generat.*, l. II, c. 10. — Κατὰ δὲ τὸν λογόν, ὅτι τὴ φύσιν ὁρῶμεν ἐν πᾶσιν ἐκ τῶν δυνατῶν ποιοῦσαν τὸ κάλλιστον. *De juvent.*, 4.

dans l'observation scientifique, lui rappelant le mot fameux d'Héraclite à ses hôtes (1). Comme ceux-ci, entrant dans son palais, s'attardaient à la porte, il les pria d'entrer sans crainte, et de pénétrer plus loin et partout : « partout ici il y a des Dieux », leur disait-il. De même, dans les œuvres de la nature, il y a partout de l'utile et du beau ; en tout resplendit la bonté et la beauté de l'idée directrice ; en tout on retrouve l'empreinte de plus en plus visible du divin, *τὸ θεῖον, τὸ θειότατον*.

Telle est notre conclusion générale sur la finalité dans toutes les œuvres de la nature, sans exception, animées ou sans vie, raisonnables ou sans raison ; — et remarquons que nous y sommes arrivés par deux voies différentes mais parfaitement concordantes. D'abord par l'observation universelle ou l'expérimentation sur tous les règnes de la nature, tous également orientés vers leurs propres fins. Ensuite par la raison pure, qui s'est élevée du fait universel jusqu'à sa raison d'être. L'analyse de la notion du mouvement ou devenir nous a montré le mouvement inintelligible sans une orientation, et son orientation inintelligible sans un choix intentionnel entre des sens également possibles. Une intention, une idée, préside donc nécessairement à tout mouvement de la nature.

L'expérience et la raison nous l'ont imposée.

Telle est la doctrine philosophique unanimement proclamée dans l'École, au sujet de la cause finale. Elle n'est d'ailleurs que l'épanouissement ultime du concept de la *cause*, qui doit être intelligente pour être une cause complète, se suffisant à elle-même, et capable de nous donner l'explication dernière de tout devenir, de tout progrès, de toute ascension de l'être vers le meilleur.

L'idée domine donc l'évolution du cosmos et meut par le dedans tous les êtres de la nature : *mens agitat*

(1) Arist., *Hist. animal.*, c. 5.

molem : ὁ δὲ νοῦς πάντα διεκόσμησε. Et ce n'est pas là seulement un fait bien constaté ; c'est une nécessité métaphysique. Aussi pouvons-nous hardiment prédire, avec M. Bergson, que, malgré les difficultés et les oppositions qu'elle a soulevées, « la doctrine des causes finales ne sera jamais définitivement réfutée (1) ».

Pour nous en mieux convaincre, examinons de plus près ces oppositions et ces difficultés.

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 43.

III

Les objections contre la Finalité.

Avant de poursuivre notre étude, il nous faut prêter l'oreille aux objections des anti-finalistes et répondre à leurs difficultés. Nous débarrasserons ainsi notre voie d'obstacles encombrants, d'aspect parfois formidable lorsqu'ils ne sont vus que de loin, et notre marche en deviendra plus aisée et plus lumineuse.

1. La finalité serait un miracle.

Une des objections les plus fréquentes des positivistes, contre les causes finales dans la nature, consiste à les assimiler à des interventions continuelles de la Divinité et à de perpétuels miracles. « Les marques de dessein, écrivait Littré, perpétuellement renouvelées dans la structure des mondes, dans le mouvement des astres, dans l'apparition de notre planète, dans l'organisation des êtres vivants, de telles marques de dessein, dis-je, qu'est-ce autre chose que des marques d'interventions incessantes de la Cause première ? Par conséquent on rompt avec le principe de la philosophie positive qui repousse des interventions (de Dieu) et n'accepte que des lois (1). »

Réponse.

Aristote a dû sourire dans sa tombe d'entendre traiter ses causes finales de faits miraculeux, et sa théorie des causes, sans doute, de cléricale ! Mais il a dû surtout s'indigner contre les philosophes du XVIIIe siècle, tels que Malebranche, qui ont pu donner occasion à ce malentendu, en confondant la finalité interne de la nature avec une finalité purement externe ou acci-

(1) Littré, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1866.

dentelle, et en renouvelant les errements du mécanicisme de Démocrite et d'Epicure.

Si le monde est une machine purement passive, et qu'on ne puisse la supposer mue par le hasard, il faut bien, en effet, la faire mouvoir incessamment par un *Deus ex machina* ; et si cette grande machine n'a aucune orientation propre, aucune finalité interne, il faut bien qu'elle soit incessamment poussée vers certains buts par le même moteur. Mais nous avons déjà repoussé cette doctrine ultra-spiritualiste, qui n'est qu'une caricature de la pensée d'Aristote et de S. Thomas. Avec eux, nous n'expliquons jamais la nature par le miracle, mais par ses principes internes d'activité, et par leurs lois : or la loi est une orientation constante de l'activité, c'est une habitude naturelle de l'agent, et partant une finalité interne ; ce qui suffit amplement à notre thèse.

*
* *

N'insistons pas, car cette difficulté est bien moins une objection qu'un malentendu facile à dissiper, et abordons les objections proprement dites. II. La finalité serait une illusion.

La première consiste à dire que la finalité pourrait bien n'être qu'une *illusion* de l'esprit. L'illusion est en effet l'objection commode, la fin de non-recevoir paresseuse, que l'on allègue trop facilement contre tout fait qui nous gêne, contre toute notion qui demanderait un effort pour être comprise. Et toutes les notions les plus élémentaires du sens commun ont été ainsi attaquées obliquement. Aucune n'a échappé au soupçon d'être une illusion : illusion le mouvement, pour Zénon, parce qu'il ne le comprend pas ; illusion aussi, pour Héraclite, la substance, le moi, la causalité, etc., etc., pour le même motif.

Malheureusement,après avoir écarté comme illusoire

ce qu'on n'a pas su expliquer, il reste à expliquer le fait de l'illusion elle-même, et alors on se heurte non plus à une simple difficulté, mais à des accumulations de difficultés, à des entassements d'invraisemblances et d'absurdités, en sorte qu'au lieu de supprimer la difficulté du problème on l'a centuplée, au point de le rendre insoluble. Qu'on en juge pour le cas présent.

On nous objecte que la finalité de l'ordre cosmique n'existe pas, parce que cet ordre merveilleux n'est qu'une illusion des sens ou de l'esprit. — Très bien, mais comment expliquez-vous qu'une telle illusion, encore plus merveilleuse, puisse se produire ?

Comment M. Bergson explique l'illusion.

Pour comprendre la réponse que va nous donner M. Bergson, il faut d'abord se rappeler son fameux « postulat du morcelage », que nous avons étudié et réfuté plus haut (p. 160). Dans la nature, tout est un et simple, — suivant l'hypothèse du monisme; — et ce sont nos facultés, nos sens et notre intelligence, « facultés de découpage », qui morcellent et fragmentent l'unité réelle de la nature. Que si la multiplicité des individus et de leurs parties est déjà illusoire, à plus forte raison l'ordre merveilleux entre ces parties sera-t-il une nouvelle illusion de l'esprit.

Voici maintenant la réponse annoncée de M. Bergson, expliquant la merveilleuse ordonnance des parties, par exemple, dans un tableau de maître, ou dans un organe vivant tel que l'œil.

« C'est le tableau, je veux dire l'acte simple projeté sur la toile, qui, par le seul fait d'entrer dans notre perception, s'est décomposé lui-même à nos yeux en mille et mille petits carreaux (ou fragments) qui présentent, en tant que recomposés, un admirable arrangement. Ainsi, l'œil avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules,

dont l'ordre nous semble merveilleux, une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage. ...La simplicité appartient à l'objet même, et l'infinie complication à des vues que nous prenons sur l'objet, en tournant autour de lui, aux symboles juxtaposés par lesquels nos sens ou notre intelligence nous le représentent (1)... »

Invraisemblances d'une telle explication

Donc, rien de plus simple : l'ordre des parties est une création de l'esprit ! En vérité, je ne soupçonnais pas que la puissance de mon œil ou de mon esprit fût capable de créer ainsi de toutes pièces, et sans m'en douter, la géniale ordonnance d'un tableau de Raphaël, ou de la structure d'un œil ; et ce pouvoir ignoré serait bien de nature à me donner quelque orgueil, car c'est du génie, un génie créateur, à moins que ce ne soit de la magie... Mais comme tous les hommes en font autant, et créent les mêmes merveilles que moi, puisqu'ils voient tous les mêmes objets, comme je les vois, c'est-à-dire qu'ils savent tous les transfigurer admirablement comme je le fais, sans aucun coup de baguette magique, il y a là un nouvel ordre de choses à expliquer. Cette adaptation de tous les sens et de tous les esprits, chez tous les hommes, pour produire, partout et toujours, les mêmes merveilleuses illusions, est encore une adaptation des moyens à une fin, et partant c'est encore un ordre voulu et une finalité... En sorte que la finalité, chassée — comme le naturel — nous revient au galop !

Inutile de relever toutes les autres invraisemblances de l'hypothèse bergsonienne. Aussi bien, M. Bergson lui-même, ne paraît pas y tenir beaucoup, — sinon comme à un jeu d'esprit, — puisqu'il a composé tout un gros volume pour expliquer l'ordre de la nature par l'*évolution créatrice* : cet ordre est donc réel.

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 98.

* * *

III. La finalité serait un contre-sens.

Passons à d'autres difficultés autrement sérieuses et spécieuses, et abordons la grande objection du mécanicisme, d'après laquelle la finalité ne serait qu'une méprise et une erreur naturelle à l'esprit humain.

Parmi les anti finalistes aucun n'est aujourd'hui assez ignorant des sciences de la nature pour oser contester l'ordre admirable qui y règne. Ils reconnaissent volontiers que tout se passe *comme si* les êtres étaient orientés pour exécuter un dessein prémédité par une souveraine intelligence. « Comme vous, réplique le mécaniste, je conclus à l'existence d'une merveilleuse intelligence. Mais cette intelligence que j'admire, c'est la vôtre !... Vous voyez un nerf contracter un muscle, la contraction du muscle plier un bras, le bras soulever une pierre. Voilà un ordre de succession que je reconnais avec vous ; c'est l'ordre *effectif*, dans lequel chaque phénomène procède du précédent. Mais votre intelligence transforme le résultat fatal en but atteint ; puis, remontant le courant, cette même intelligence transforme tous les résultats en moyens destinés à atteindre le but. Y a-t-il lieu de tant admirer si vous trouvez un accord parfait entre l'ordre *effectif* et l'ordre *final*, puisque vous avez modelé celui-ci sur celui-là ? » (1).

Certes, l'auteur qui a paraphrasé ainsi la vieille objection de Spinoza que « toutes les causes finales sont de pures fictions imaginées par les hommes,... que le premier défaut de cette doctrine c'est de considérer comme cause ce qui est effet et réciproquement (2) », — bien loin d'en affaiblir la force, lui a donné une clarté et un caractère spécieux bien capables de frapper l'imagination.

(1) De Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 412.
(2) Spinoza, *Ethique*, part. I, append. (Saisset, p. 40).

Critique de l'objection.

Mais est-il vrai que nous transformions ainsi, à contre-sens, l'ordre *effectif* des phénomènes en ordre *final*, et que nous confondions l'ordre *résultant* avec une finalité *intentionnelle* ?

Lorsque nous voyons un nerf contracter un muscle, la contraction du muscle plier le bras, le bras soulever la pierre, nous reconnaissons volontiers que la contraction du muscle est le résultat de l'action du nerf ; le ploiement du bras, un résultat de la contraction du muscle ; le soulèvement de la pierre, un résultat du soulèvement du bras. Mais ne sont-ils que des résultats ? Toute la question est là, car ils peuvent être à la fois, à des points de vue différents, des résultats et des fins, comme en témoigne le tableau du peintre, par exemple, qui est en même temps un résultat de son labeur artistique et un but atteint, un produit d'une cause efficiente et aussi celui d'une cause finale.

Critère pour distinguer la fin d'un résultat.

Comment donc pouvons-nous distinguer, du dehors, un but d'un simple résultat ? Y a-t-il une règle pratique et sûre ? Assurément, les signes de la finalité sont plus subtils que ceux de la causalité, nous avons cependant une règle très sûre, et la voici : pour opérer cette distinction, nous examinons le résultat produit ; et si nous remarquons que — d'une part, il est un bien utile ou capable d'attirer le désir d'un agent et de jouer le rôle de fin (1) ; que, d'autre part, sa production a exigé le concours et le *concert* harmonieux et constant d'une multitude de causes, nous voyons dans ce concert, inexplicable par le hasard, l'effet d'une intention et d'un choix.

Ainsi, dans la production d'un tableau par son peintre, l'accord de plusieurs milliers de coups de pinceau infi-

(1) « Il n'y a que le bien qui puisse être une fin. » Arist., *Phys.*, l. II, c. 2, § 8. Les scolastiques disaient de même : « Bonum solum potest finalizare. »

niment variés ; ou, dans la production d'un œil humain, l'accord d'un milliard de cellules se disposant en tous les détails d'un instrument d'optique si merveilleusement compliqué, sont des indices irrécusables d'un concert et d'un but final.

Pour des raisons inverses, dans un cas tératologique produisant un monstre, nous voyons une déviation accidentelle d'une fin, et partant un résultat et non un but ; ou dans les formes bizarrement déchiquetées des crêtes de montagnes, nous voyons des résultats du soulèvement de l'écorce terrestre, des effets indirects, et non un but directement voulu.

Son application à un cas singulier.

Du reste, s'il y a des fonctions organiques qui semblent être à la fois but et résultat de l'organe, il y a aussi, quoique moins nombreuses, des fonctions qui sont des buts sans pouvoir être le résultat de l'organe seul, et que, partant, l'objection ne saurait atteindre. Ici le résultat est supérieur à l'agent et le domine, car il ne travaille plus pour lui seul, mais pour cet ensemble dont il fait partie.

Le plus remarquable et peut-être le plus convaincant des exemples est celui de la coordination des sexes. Les deux organes, mâle et femelle, sont manifestement faits l'un pour l'autre, puisque aucun d'eux ne s'explique que par l'idée de l'autre, et cependant ils ne sont pas le résultat l'un de l'autre. La fin n'est donc pas toujours un simple résultat.

En outre, la fonction de reproduction n'est le résultat ni de l'organe mâle, qui tout seul serait impuissant, et cependant elle est sa fin ; ni le résultat de l'organe femelle, et cependant elle est sa fin. A ce point, qu'aucun des deux organes, aucune des deux fonctions n'est intelligible sans cette fin. La fin, étant ici à la fois intérieure et extérieure à chaque individu, ne peut donc être prise pour un simple résultat de l'organisation de l'indi-

vidu, et le faux-fuyant de notre adversaire qui essayait de confondre la fin avec un simple résultat, se trouve ainsi démasqué. La fin d'un organe n'est donc pas toujours un simple résultat de sa structure, puisqu'elle a besoin pour se réaliser d'un concours étranger (1).

Son application générale.

Mais on pourrait étendre cette démonstration à tous les autres organes du même individu, qui sont tous solidaires, et ne pourraient fonctionner sans les organes voisins. Impossible au cerveau de fonctionner sans le cœur ; au cœur, de fonctionner sans les poumons ; aux poumons, de fonctionner sans l'estomac, etc..., en sorte que la fonction n'est jamais un simple résultat de son organe seul ; elle est toujours dépendante d'un plan d'ensemble qui la domine, comme dans tout système les parties sont subordonnées au tout et les moyens commandés par la fin.

Nous revenons ainsi, par une autre voie, au critère du *concert* exprimé dans la règle ci-dessus. Ce concert éclate lorsqu'aucun des concertants ne travaille pour lui seul, mais pour le bien des autres ou d'un ensemble dont il fait partie. Ainsi l'œil ne voit pas pour lui seul ; l'oreille n'entend pas pour elle-même ; l'estomac ne digère pas pour lui-même ;... mais toutes ces parties fonctionnent pour le bien général du tout, c'est-à-dire de l'individu, comme l'individu, dans l'union des sexes, fonctionne pour le bien de l'espèce.

Résumé du critère.

Ici le résultat vient d'un plan d'ensemble, d'une fin, et nullement de la vertu propre à chaque cause partielle. La finalité nous apparaît désormais comme un *surplus* qui s'ajoute à la causalité, sous forme d'orientation, et ne saurait se confondre avec elle. *C'est*, pour-

(1) On ne dira pas que cette adaptation des deux organes s'est faite peu à peu avec le temps, car l'espèce aurait péri sans une adaptation primitive, ne pouvant attendre pendant les siècles nécessaires à son achèvement.

rions-nous dire, *une marche des parties vers l'unité d'un ensemble*. Tel est en deux mots notre critère.

Il est donc impossible d'identifier la fin avec un simple résultat, et les deux termes du problème demeurent toujours distincts. A côté de l'ordre résultant, nous trouvons un ordre intentionnel ; à côté de la causalité, la finalité, et tous nos arguments sur la nécessité des causes finales demeurent dans leur intégrité.

*
* *

IV. Le pur mécanisme suffirait.

Parmi ces arguments, il en est un que les mécanistes ont particulièrement attaqué, celui par lequel nous avons prouvé que la cause motrice, étant indifférente à agir ou à ne pas agir, à agir dans tel sens plutôt que dans un autre, a besoin d'être orientée par une cause finale. Les anti-finalistes nous répliquent que cette indétermination de la cause motrice pourrait fort bien être levée par d'autres causes motrices ou de simples conditions mécaniques. La cause finale serait donc inutile.

Ainsi, disent-ils, le sens du mouvement d'une boule dépend tout simplement des conditions où ce mobile est placé, telles que l'inclinaison plus ou moins grande du plan où elle roule.

On reconnaît là l'objection fondamentale du mécanicisme ancien et moderne, de Démocrite ou Lucrèce, à Descartes et Spinoza. Elle est très spécieuse et mérite d'être discutée un peu plus longuement.

Rôle immense du mécanisme.

Loin de nous la pensée de nier que le mouvement soit orienté souvent par de simples conditions mécaniques. Le mécanisme joue un rôle immense dans la nature pour la détermination des causes motrices, et nous pouvons lui faire une large place sans aucun péril pour la finalité, attendu que l'explication par le mécanisme restera toujours une vérité incomplète, une de-

mi-explication, qui omet les véritables causes, en n'indiquant que leurs conditions mécaniques d'exercice.

Acceptons donc ce mot de mécanisme dans son sens le plus large et le plus universel, que lui ont donné nos adversaires ; accordons qu'il peut signifier un jeu d'organes ou d'instruments de toute espèce, passifs ou actifs, physiques ou chimiques, physiologiques ou psychiques, et étudions le pouvoir déterminant soit des mécanismes purement cinétiques, soit des mécanismes physico-chimiques, soit des mécanismes organiques et vitaux, soit même des mécanismes purement psychiques.

1° Mécanismes psychiques.

Par mécanismes psychiques, nous entendons ces associations si remarquables de certaines idées ou sensations (conscientes ou inconscientes) avec certains mouvements appropriés, et qui orientent tous les actes automatiques de l'animal ou de l'homme. Ces mécanismes sont tantôt montés par une longue habitude volontaire, comme on le voit chez le musicien qui exécute machinalement un morceau de musique ; tantôt ils sont innés, comme on le remarque pour les actes réflexes. Les réflexes qui président au sens de l'équilibre, et qui me redressent aussitôt qu'un faux pas me fait trébucher, avant même que j'aie eu le temps de prendre conscience du manque d'équilibre ; les réflexes de l'éternuement qui expulsent des fosses nasales les poussières ou les humeurs nuisibles ; les réflexes des muscles abdominaux du diaphragme et de l'œsophage dans le vomissement ; les réflexes de l'iris, du cristallin et de la cornée transparente, pour l'adaptation automatique de l'œil aux degrés de la lumière et aux distances, etc.., sont autant de mécanismes admirables pour la conservation de l'individu ou de l'espèce, construits ou développés sous la direction de la sensibilité, et dont l'orientation finale est manifeste.

2° Mécanismes vitaux.

A côté de ces mécanismes psychiques, produits de la

sensibilité, nous placerons tous les mécanismes organiques ou simplement vitaux, par lesquels tous les organes de la vie végétative se trouvent déterminés à leurs fonctions physiologiques. Une fois construits et placés dans des conditions convenables, tous ces organes se trouvent naturellement orientés et disposés pour accomplir leurs fonctions propres. L'estomac digère, le foie sécrète la bile, chacune des autres glandes élabore son produit spécial, les poumons respirent, le sang circule dans ses canaux sans aucune intervention nouvelle de la finalité, en sorte que la fonction est bien alors le produit et le résultat de l'organe, véritable cause motrice de sa fonction.

Ils sont le produit de la finalité.

Mais si le mécanisme organique est alors la cause suffisante de sa fonction, n'oublions pas qu'il a lui-même été fabriqué lors de l'évolution du germe ou de l'œuf, d'où il est sorti, et la question de savoir s'il n'a pas alors été le produit d'une finalité, s'il n'a pas été construit pour une fonction, demeure tout entière. En sorte que la fonction pourrait être à la fois cause et effet de l'organe, à des points de vue différents : cause finale de sa construction, et effet résultant de son fonctionnement, une fois construit. La fin, en effet, nous l'avons déjà expliqué, a ce double rôle d'être la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution, puisqu'elle est désirée avant d'être réalisée. Les mécanismes organiques n'empêchent donc nullement la finalité de l'organe.

Bien plus, ils l'exigent, si l'on prouve que l'organe après sa formation demeure toujours dominé par cette finalité. Or il en est bien ainsi. L'organe blessé se répare lui-même pour rétablir l'intégrité de la fonction première ; l'organe extirpé repousse et se régénère. Ainsi la bouture privée de ses racines s'en crée de nouvelles ; les pattes de l'écrevisse, les pattes et la queue du lézard se reconstituent lorsqu'on les coupe ; si l'on

extirpe le cristallin d'un triton, l'iris se chargera de régénérer le cristallin ; si l'on extirpe les deux chez la salamandre, une autre couche de la partie restante se chargera du même rôle ; les organes les plus essentiels tels que les deux lobes du cerveau, après leur ablation, peuvent repousser et se rétablir entièrement, par exemple, chez le pigeon. Ce n'est donc pas l'organe qui crée la fonction, mais plutôt la fonction qui crée l'organe.

Dans les cas tératologiques, lorsqu'un organe est né gravement difforme, ce n'est pas la fonction qui change et qui s'adapte au nouvel organe, mais elle périt et entraîne l'atrophie et la perte de l'organe, parfois la mort de l'individu, lorsque cet organe est essentiel à la vie. Avant de périr toutefois, l'organe mal constitué ou placé dans un milieu défavorable essayera toujours de lutter pour la vie, de fonctionner quand même en s'adaptant à ses nouvelles conditions d'existence, mais cette plasticité de l'organe est très restreinte et les limites de l'adaptation possible sont très étroites. L'adaptation elle-même aurait-elle pu réussir, ne sera jamais qu'instable et provisoire, et la célèbre loi du « retour » fera bientôt revenir l'individu ou sa descendance au type primitif. Preuve par les cas tératologiques.

Si la fonction n'était, au contraire, qu'un résultat ou une résultante de l'organe, toute fonction serait normale; tout organe, quelle qu'en fût la forme, serait toujours bien fait, et nous n'aurions plus de cas tératologiques.

Il faut donc conclure que « c'est la nature qui adapte les organes aux fonctions et non pas les fonctions aux organes (1) », — suivant la profonde remarque d'Aristote —, comme tout être sensé subordonne les moyens à la fin, et non pas la fin aux moyens. La fonction n'est

(1) Τὰ δὲ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα. Arist., *de Partib. anim.*, l. IV, c. 12.

donc pas une simple résultante de l'organe, comme le prétendent les anti-finalistes (1).

3° Mécanismes physico-chimiques.

Après les mécanismes organiques et vivants, il nous faut parler des mécanismes physico-chimiques des cristaux et des simples molécules, dont les éléments se groupent aussi constamment suivant leurs types spécifiques.

On sait l'importance que les chimistes attachent aux arrangements fixes des atomes dans la molécule. Il y a là, fort probablement, dans l'édifice atomique et la structure de chaque molécule, quelque chose d'analogue à la structure organique des vivants. Accordons que ces édifices une fois construits orientent suffisamment les affinités ainsi que toutes les autres attractions ou répulsions physico chimiques, et que la finalité n'ait plus de raison d'être après la construction de ces merveilleuses machines ; — sa raison d'être se retrouvera tout entière avant cette constitution. Loin d'être supprimée, la nécessité d'une finalité sera seulement déplacée, et nous retrouvons, pour la formation des molécules, un problème analogue à celui de la formation des organismes vivants par une « idée directrice ».

Ici toutefois la fixité et la rigidité de la direction sont encore plus rigoureuses que pour les types organiques. Plus de plasticité, ni d'adaptation aux milieux ; plus de déviations accidentelles, comme chez les hybrides, ni de loi du « retour » au type primitif. Dans les combinaisons chimiques, toutes les unions ne sont pas également possibles : ce que les chimistes appellent la valence ou l'atomicité imprime aux atomes ces directions privilégiées, qui sont autant de crans d'arrêt aux fantaisistes combinaisons des manipulateurs.

(1) On connait la formule célèbre que Lucrèce opposait à celle d'Aristote : ... *Nihil natum est in corpore, ut uti*
Possemus, sed quod natum est id procreat usum,
l. IV, 835.

Dans la formation des édifices atomiques, il y a donc des plans légaux dont on ne peut s'écarter, aussi bien que dans l'évolution des organismes vivants, et partant il y a une véritable orientation, une finalité.

Et cette finalité, nous allons la retrouver jusqu'au plus bas degré de l'échelle des êtres, jusque dans les mouvements purement mécaniques et accidentels des atomes au sein de la nébuleuse primitive d'où le cosmos actuel est sorti. 4 Mécanismes cinétiques

En effet, toutes les hypothèses cosmologiques des savants prennent pour point de départ de l'évolution cosmique un état de chose appelé le *chaos*, mais qui est fort loin d'être un parfait désordre, comme le mot semblerait l'indiquer. Les dés du prétendu hasard y sont déjà pipés, et la finalité est déjà dissimulée dans ces premières données.

En effet, pour contenir à l'état d'énergie de position, toutes les énergies passées, présentes et futures de l'univers, sous quelque forme qu'elles doivent se manifester dans la suite des âges : mouvement, chaleur, lumière, électricité, magnétisme, etc., les atomes de la nébuleuse gigantesque devaient être disséminés dans l'espace et éloignés les uns des autres, non pas d'une manière quelconque, mais à des distances convenables et suffisantes pour que le jeu, en sens opposé, de l'attraction universelle pût s'opérer utilement.

Les ressorts de la grande machine étaient donc parfaitement tendus, dans ce prétendu chaos, et prêts à fonctionner. Or le montage de la grande machine et puis son déclanchement suffiraient à prouver la finalité des mouvements cinétiques qui s'en suivirent ; — alors même qu'on négligerait les autres conditions prérequises à son bon fonctionnement, et notamment cette impulsion rotatoire dans un sens déterminé, de droite à gauche, que Laplace, Faye, Wolf et l'unanimité des

astronomes contemporains ont déclarée indispensable à l'orientation du mouvement primitif (1).

Nous rechercherons dans une autre étude si cette puissance qui a orienté ce mouvement originel était distincte du monde, — transcendante ou immanente. Il nous suffit ici de constater que ce premier mouvement, d'où tous les autres ont été déduits, était parfaitement orienté, et de conclure à la finalité de l'évolution cinétique elle-même.

Les lois de la mécanique exigent la finalité.

Allons encore plus loin, et négligeant ce fait primordial de l'orientation du mouvement dans la nébuleuse originelle, analysons de plus près les lois mêmes de la mécanique, pour voir si le mécanisme pourrait être une explication complète et dernière sans aucun recours à la finalité. Nous verrons que le mécanisme n'est pas plus exclusif de la finalité que de l'art ou de la poésie ; qu'il l'appelle, au contraire, comme un complément nécessaire.

Du reste, les plus rigides mécanistes n'ont-ils pas été les premiers à nous dire que leur conception mécaniste du monde en faisait un grand poème ? Ils auraient pu ajouter qu'un grand poème est toujours une œuvre d'art et de finalité. Et nous aurions été d'accord.

Leibnitz l'avait bien vu, lorsqu'avec sa sagacité géniale, il disait qu'alors même que tous les phénomènes de la nature pourraient s'expliquer par le développement logique des lois du mouvement, il resterait encore à expliquer ces lois. Et comme leur caractère est de n'être pas nécessaires, à la manière des principes de mathématique ou de géométrie, mais seulement d'être les plus simples et les mieux adaptées au plan réalisé, ce savant concluait que, loin d'exclure la finalité, elles l'imposent au contraire à nos esprits.

(1) Cf. Faye. *L'origine des mondes*, p. 257.

« Il est surprenant, disait-il, que de la seule considération des causes efficientes ou de la matière on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. J'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent pas du principe de nécessité... mais du principe de convenance, comme du choix et de la sagesse (1). » Et il aimait à répéter : « J'ai déclaré, plus d'une fois, que le mécanisme lui-même ne découle pas seulement de la matière et des raisons mathématiques, mais d'un principe plus élevé et, pour ainsi dire, d'une source métaphysique (2). »

Pour se bien convaincre d'une vérité si capitale, il suffirait d'examiner les principales lois de la mécanique, telles que : 1° la loi de l'inertie ; 2° la loi d'égalité d'action et de réaction ; 3° la loi d'indépendance des mouvements ; 4° la loi de la conservation de l'énergie ; 5° la loi de la continuité ; 6° la loi de la moindre action ; ou bien celles de l'attraction, de la pesanteur, etc. On examine chacune de ces lois.

Le plus simple examen nous montrera que toutes ces lois sont évidemment contingentes, et n'impliquent aucune nécessité *a priori*.

La première et la principale de ces lois, celle d'*inertie*, est que tout corps persévère indéfiniment dans son état de repos ou de mouvement, en conservant la même vitesse et la même direction, jusqu'à ce qu'une cause extérieure l'en tire. Or cette loi, que les faits confirment, ne peut se fonder sur aucune démonstration *a priori*. Nulle contradiction à supposer qu'il en est autrement, et qu'un corps, par exemple, perd de sa vitesse peu à peu, par une sorte de rayonnement, comme il perd sa chaleur et sa lumière. Nulle contradiction à supposer qu'il peut aussi modifier cette vitesse ou sa direction. Loi d'inertie

(1) Leibnitz, *Principes de la nature*, 11.
(2) Leibnitz, *De natura ipsa*... Dutens, t. II, pars 2, p. 51.

Et de fait, il en est ainsi pour les corps vivants ; pourquoi pas aussi pour les corps bruts, si on leur attribue des activités internes, des mouvements vibratoires moléculaires ?

« Si nous la tenons (cette loi) pour certaine, observe fort judicieusement M. de Freycinet, c'est donc en vertu de circonstances que l'expérience seule devait mettre en évidence. On comprend dès lors combien sont vaines les tentatives faites à diverses époques pour établir cette loi par le raisonnement (1). » Et cet auteur, si compétent, répète la même observation au sujet des autres lois.

Loi d'égalité.

Ainsi la loi d'*égalité entre l'action et la réaction*, découverte par Newton, — d'après laquelle il n'y a pas d'action petite ou grande, qui n'ait son exacte contrepartie en réaction qui la neutralise, — n'a jamais été trouvée en défaut par les observations astronomiques, et cependant « elle n'a rien d'un axiome rationnel. Elle exprime une simple vérité expérimentale, dont nous n'aurions jamais été assurés sans les recherches auxquelles se sont livrés les physiciens (2) ».

Loi d'indépendance

De même pour la troisième loi de l'*indépendance des mouvements*, d'après laquelle le mouvement commun à plusieurs corps et les mouvements particuliers à chacun sont dans un état de mutuelle indépendance. Lorsque cette loi, — devenue aujourd'hui la base de tous les théorèmes relatifs à la combinaison des mouvements, — fut découverte par Galilée, « il s'éleva de toutes parts, nous dit Aug. Comte, une foule d'objections *a priori* tendant à prouver l'impossibilité rationnelle d'une telle proposition, qui n'a été unanimement admise que lorsqu'on a abandonné le point de vue logique pour se placer au point de vue physique (3) ».

(1) De Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, p. 204.
(2) De Freycinet, *ibid.*, p. 200.
(3) De Freycinet, *ibid.*, p. 210.

Loi de conservation

Quant à la loi de la *conservation de l'énergie*, nulle contradiction à ce que la force puisse s'user ou s'épuiser en se manifestant. On a cru longtemps qu'il en était ainsi, et puis l'on a discuté, pendant des siècles, pour définir quel était l'élément permanent. Etait-ce la *quantité de mouvement*, MV, ou la *force vive*, MV^2, ou le *travail de la force* $\frac{MV^2}{2}$, ou bien le total de l'énergie actuelle et de l'énergie potentielle, comme on l'admet aujourd'hui ? En cela, aucune nécessité *a priori*.

Loi de continuité.

La loi de *continuité*, par laquelle la nature ne fait jamais de saut, et procède graduellement, est pareillement une loi d'ordre et d'harmonie, de sagesse et de convenance esthétique, nullement une loi mathématique.

Loi de simplicité.

La loi de la *moindre action*, si vantée par Euler, parce qu'elle rend compte des lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, etc., est encore une loi de simplicité, d'économie générale et de sagesse, impossible à déduire géométriquement d'aucun principe. En quoi, en effet, est-il nécessaire que la matière, indifférente entre tous les systèmes de mouvement, choisisse précisément celui qui demande le moins de dépense d'action motrice ? Cela est beau, disait Leibnitz, mais en quoi nécessaire ? Toutes ces lois, ajoutait-il, qui par leur jeu naturel arrivent à produire un ordre que la raison déclare plus satisfaisant qu'aucun autre, prouvent le choix d'une intelligence et d'une sagesse supérieures, donc elles prouvent la finalité du mécanisme lui même.

Loi de l'attraction.

Disons la même chose pour les lois de l'*attraction universelle* et de la *pesanteur*. En quoi sont-elles, plus que les autres, nécessaires et *a priori* ? Quelle nécessité que les corps s'attirent au lieu de se repousser ou de ne pas s'attirer du tout ? Quelle nécessité qu'ils s'attirent dans telle ou telle proportion des masses ou des carrés des distances ? Ainsi dans le cas si élémentaire, proposé plus haut, de la boule qui roule sur un plan incliné, en

apparence toute seule et sans finalité, nous découvrons la direction centripète de la loi d'attraction, c'est-à-dire une finalité, et nous constatons que cette direction fondamentale est déviée à chaque instant par le jeu de forces antagonistes, régies par les autres lois que nous venons d'étudier, et qui sont autant de finalités particulières, produisant une direction résultante. En sorte que ce cas si simple de mécanisme est déjà tout imprégné de finalité.

Conclusion générale.

Inutile d'insister davantage, ni de passer en revue les autres lois de la mécanique. La conclusion générale s'impose déjà avec une suffisante évidence, et nous allons la dégager.

Que la finalité des mouvements de la nature soit le résultat des merveilleux mécanismes que nous avons constatés dans le cosmos : mécanismes cinétiques, mécanismes physico-chimiques des édifices moléculaires, mécanismes organiques de la vie végétative, mécanismes automatiques de la vie sensible et animale, — nous le reconnaissons très volontiers ; mais ces mécanismes eux-mêmes sont le produit de l'idée directrice et de la finalité, en sorte que la notion de mécanisme, loin d'exclure la finalité, l'exige au contraire et l'entraîne dans une alliance féconde, dejà exprimée par un savant botaniste allemand, Reinke, dans le néologisme heureux de « *machinisme-téléologique* ».

*
* *

V. La finalité est inutile en Géométrie.

Les mécanicistes que nous venons de réfuter insistent encore, en nous faisant observer que l'ordre existe à merveille et sans cause finale en géométrie et en mathématiques. Pourquoi n'en serait-il pas de même en mécanique ou dans le prodigieux mécanisme de la nature ?

Loin de nous la pensée de répondre en niant l'ordre et l'harmonie des nombres et des figures géométriques,

qui avaient déjà si puissamment frappé l'esprit des pythagoriciens. Dans la plus simple figure de géométrie, dans un cercle, par exemple, tous les points et toutes les lignes sont disposés avec harmonie par rapport au tout, si bien que les rapports des parties au tout ou des parties entre elles sont liés si rigoureusement et s'enchaînent si logiquement, qu'on peut les déduire l'un de l'autre ; déduire, par exemple, la longueur du rayon de la longueur de la circonférence, ou réciproquement. Bien plus, nous reconnaissons que malgré cet ordre préétabli, il n'y a ici aucune espèce de finalité, ni intentionnelle, ni aveugle.

Pourquoi cela ?

Pourquoi cela ? Aristote nous en a déjà donné le principe ou la raison, en nous enseignant que les êtres mathématiques sont immobiles, comme le monde éternel des possibles où nous les concevons, et qu'ils ne sont sujets ni à la génération, ni à la corruption, ni au devenir. Le tout n'y est pas antérieur aux parties : ils sont également contemporains, ou plutôt ils existent en dehors du temps. Or là où il n'y a ni avant, ni après, ni aucune espèce de succession, il ne peut y avoir ni cause ni effet, ni fin ni moyens, ni partant aucune finalité.

Monde idéal et monde réel.

Que si, au lieu de considérer les figures géométriques dans ce monde idéal des purs possibles qu'est le monde mathématique, nous considérions leur réalisation concrète dans la nature, il en serait tout autrement. Si, par exemple, au lieu d'étudier la figure octaédrique en géométrie, on l'étudiait en cristallographie, dans la formation d'un cristal d'alun, il faudra bien se demander pourquoi ces milliers de particules matérielles et aveugles arrivent à se grouper constamment suivant cette forme octaédrique plutôt que telle ou telle autre. Ici, dans cette formation progressive, nous sommes en présence d'antécédents et de conséquents, de causes et d'effets, et partant la question des causes motrices et finales doit

se poser, tandis qu'elle ne se pose même pas dans le monde éternel et immobile des idées géométriques. On cherche seulement la *raison d'être* de ces vérités partielles, et on la trouve dans la Vérité totale de l'Etre absolu.

On ne peut donc conclure de l'absence de finalité dans l'ordre idéal et nécessaire, à son absence dans l'ordre réel et contingent, ni conclure d'un genre à un autre genre : ce serait le sophisme bien connu sous le nom de *passage d'un genre à un autre* (1).

*
* *

VI. L'ordre vient du hasard.

Cependant les mécanistes ne se tiennent pas encore pour battus. Pourquoi, nous disent-ils, la direction des mouvements de la nature ne résulterait-elle pas, au hasard, du conflit des forces en présence ? Il y a lutte entre les forces physico-chimiques, comme il y a lutte pour la vie entre les espèces vivantes, et la ligne du mouvement est le résultat de ce conflit. C'est au plus fort que revient la prépondérance et la victoire ; et de même que le courant des eaux suit toujours la ligne de la plus grande force et de la moindre résistance, le courant du progrès suit une marche analogue, de son propre poids et sans aucun secours de la finalité.

Nous pourrions répondre que ce conflit des forces et des mécanismes dynamiques dans les trois règnes, suppose déjà une certaine orientation des forces et des mécanismes en conflit, et partant, suppose déjà donné ce qui est en question. Car, sans des directions préalables,

(1) Cette absence de finalité dans l'ordre géométrique ou mathématique a été appelée par Kant une « *finalité sans but* » (*Critique du jugement*, § LXII, note ; Barni, t. II, p. 15),c'est-à-dire une finalité sans rapport à notre utilité, sans but extérieur. Mais cette expression laisserait supposer l'existence d'un but interne. Or, comme nous venons de le voir, il n'y a ni fin externe, ni fin interne, et partant pas de finalité du tout. L'expression de Kant n'est donc pas seulement d'apparence paradoxale (ce qui a fait son succès), elle est vraiment fausse

— nous l'avons déjà dit — les forces ne peuvent ni s'unir, ni s'opposer, ni se combiner, ou pour mieux dire elles ne peuvent même pas exister, à plus forte raison entrer en conflit. Il n'y a conflit, en effet, qu'entre des forces déjà orientées en sens contraire.

Et alors, la même question se pose de nouveau : comment ces forces se sont-elles orientées en des sens si différents avant d'entrer en conflit ?

Or, au fond de toutes les réponses de tous les mécanistes, de Démocrite aux plus modernes, vous retrouverez toujours une raison ultime, dissimulée plus ou moins, ou nettement affirmée : c'est le Hasard qu'on met en avant, avec ses heureux concours de circonstances fortuites ; c'est le Hasard qu'on charge de répondre aux derniers pourquoi et aux suprêmes difficultés du mécanisme aux abois. Voilà leur *Deus ex machina*.

« Qui empêche, disait-on déjà du temps d'Aristote, qui empêche que la nature agisse sans avoir de but, et sans chercher le mieux des choses ? Jupiter, par exemple, ne fait pas pleuvoir pour développer et nourrir le grain... Que si, ce phénomène ayant lieu, le froment en profite pour germer et croître, c'est un pur accident... Qui empêche de dire également que dans la nature les organes corporels eux-mêmes sont soumis à la même loi du hasard, et que les dents, par exemple, poussent nécessairement ; celles du devant incisives et capables de déchirer les aliments, et les molaires larges et propres à les broyer, bien que ce ne soit pas en vue de cette fonction qu'elles aient été faites, et que ce ne soit qu'une heureuse coïncidence ? Qui empêche de faire la même remarque pour tous les organes où il semble qu'il y ait une fin et une destination spéciale ? (1). »

L'objection n'est pas nouvelle.

Pour répondre à cette nouvelle objection étudions ce que c'est que le hasard, quel est le sens qui se cache derrière ce mot magique. Car, en philosophie surtout,

(1) Arist., *Phys.*, l. II, c. 8, § 2.

il faut se méfier des grands mots sonores, qui ne déguisent que trop souvent notre ignorance ou le vide de nos doctrines, et ne servent qu'à donner des airs de réalité à des fantômes sans consistance.

Et s'il était démontré que le hasard n'est qu'un principe indéterminé et partant désordonné, comment pourrions-nous espérer — suivant un mot fameux — faire de l'ordre avec du désordre ? (1)

(1) Parmi ces objections des anti-finalistes nous avons omis celle de Kant, parce que ce n'est pas une objection spéciale, mais le fruit de son erreur générale sur la portée de la connaissance humaine.

Cet esprit systématique a cherché à montrer des antinomies ou des contradictions dans toutes les données de la raison pure, afin de les nier toutes à la fois. Ici, c'est le concept de cause finale qui serait inconciliable avec celui de la cause motrice (Cf. *Critique du jugement*. Tissot, t. II, p. 52). D'où il conclut à la négation de la valeur objective de ces deux concepts, de causalité et de finalité. Ils n'exprimeraient que des lois de notre esprit et non des lois de la réalité. Ils seraient des formes *à priori*, qui, semblables à des verres colorés, déformeraient notre vision de la réalité.

Nous répondrons : 1° Le mal que Kant veut guérir n'existe nullement. Loin de se contredire, les deux causalités s'unissent et se complètent parfaitement, comme tout ce traité l'explique : 2° Le remède proposé par Kant serait pire que le mal. L'antinomie, loin d'être dissipée, serait seulement déplacée. Elle ne serait plus au sein de la réalité objective puisqu'on la supprime, mais elle serait au sein de la raison elle-même, dont les lois seraient contradictoires. Ce serait la ruine de la raison et de toute science du réel.

A cette réponse générale, valable pour toutes les autres prétendues antinomies de Kant, on peut ajouter les deux suivantes plus spéciales à la question de la finalité.

1° Si la finalité n'était pas dans les choses, elle les déformerait et ne ferait qu'égarer notre esprit, au lieu d'en être le « fil conducteur » et le « principe régulateur », comme il le prétend.

2° Si le principe de finalité était *à priori*, c'est-à-dire inné et fatal, nous devrions l'appliquer toujours et partout, et tout nous paraîtrait être en rapport de moyen et de fin. Or il n'en est rien, et c'est là une contradiction interne du système de Kant, qui n'appelle la finalité à son aide que dans certains cas, et lorsque la causalité ne lui suffit plus à expliquer les objets. « Lorsque la doctrine mécanique, dit-il (*Ibid.*, p. 255), défaille dans l'explication de l'enchaînement des êtres et de leur but, il doit y avoir d'autres lois directrices de ces phénomènes ». — Fort bien ! Mais alors, n'est-ce pas l'objet lui-même qui force l'esprit à quitter le chemin qu'il suivait, pour prendre une autre voie ? C'est donc l'objet qui détermine quand il faut appliquer ou ne pas appliquer le principe — prétendu purement subjectif — de la finalité. Nouvelle contradiction dans l'hypothèse kantienne ! (Cf. Trendelembourg, *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 47.)

IV

Le Hasard.

Notion de l'Accidentel

Avant d'expliquer la nature du Hasard, il faut faire comprendre ce que l'Ecole a appelé l'*accident*, *per accidens*, κατὰ συμβεβηκός, par opposition à ce qui est *de soi*, *per se*, καθ' αὑτό.

C'est là, croyons-nous, une des plus belles analyses du Stagirite, une de ses distinctions les plus pénétrantes, dont il se sert comme d'une lame à deux tranchants pour ouvrir et disséquer les sophismes qui équivoquent sur « l'accident », confondant l'accident avec l'essence, l'exception avec la règle, et qui tentent d'expliquer par une série d'accidents heureux l'ordre essentiel de la nature.

Exemples.

Commençons, suivant la méthode aristotélique, par donner des exemples concrets, pour mieux dégager l'idée abstraite. Et comme l'accident peut se produire soit dans la cause, soit dans l'effet, soit dans la rencontre des causes ou des effets, donnons trois groupes d'exemples.

Premier cas.

Premier cas. Si un musicien, un joueur de flûte, pour prendre l'exemple d'Aristote (1), vient à construire une maison, on pourra bien dire que la maison a pour auteur un musicien, quoique ce soit par son art d'architecte, et non par celui de joueur de flûte, qu'il l'ait construite. Le musicien ne sera donc ici qu'une cause accidentelle, *per accidens*, κατὰ συμβεβηκός, qui ne mérite même pas le nom de cause, car il n'est cause que

(1) Arist., *Phys.*, l. II, c. 5, § 3, 7.

d'une manière très indirecte, tandis que l'architecte est la vraie cause, la cause directe, *per se*, καθ'αὑτό.

Deuxième cas. *Deuxième cas.* L'effet, à son tour, est dit accidentel, lorsqu'il n'a pas été prévu par l'agent, ou qu'ayant été prévu, il n'a été voulu ni comme moyen, ni comme fin, mais seulement permis comme un effet indirect. Dans les deux cas, cet effet est hors de l'intention de l'agent, *prœter intentionem*, et sans aucune influence sur son action. Ainsi le mineur qui fait voler en éclats la roche de la montagne où il perce un tunnel, ne s'inquiète ni du nombre ni de la figure des débris qu'il va produire : ce sont des effets indirects et accidentels. Le général qui fait bombarder une ville assiégée, prévoit que des innocents, femmes ou enfants, pourront périr : mais ce n'est encore là qu'un effet indirect, qu'il ne veut ni comme fin, ni comme moyen : leur mort sera donc accidentelle. « Celui qui construit une maison, dit encore Aristote, n'est pas cause de tout ce qui peut advenir accidentellement à cette maison, une fois construite, car ces accidents sont indéfinis. Rien n'empêche qu'une fois construite, elle ne soit agréable à ceux-ci, à ceux-là nuisible, à d'autres utile, et ainsi du reste (1). » Tous ces effets sont indirects et accidentels ; on ne les peut imputer à l'architecte.

Troisième cas. *Troisième cas.* La rencontre des causes ou celle des effets peut être aussi accidentelle, c'est-à-dire ni prévue, ni voulue comme fin ou comme moyen. Ainsi, si un fossoyeur en creusant une tombe, rencontre un trésor (2), ce n'est pas là un effet naturel de son travail, mais une simple coïncidence avec le dépôt fait par un autre individu en ce même endroit. Si un villageois, allant à la ville, y rencontre un ami qui y était aussi de passage, c'est encore une coïncidence de deux effets

(1) Arist., *Méta.*, l. V, c. 2, § 2.
(2) Arist., *Meta.*, l. IV, c. 30, § 1.

produits, sans le vouloir, par deux agents différents.

On dit alors que c'est un *hasard*, heureux ou malheureux ; s'il est heureux, on l'appellera souvent une *bonne fortune*, un heureux *sort* ; et c'est spécialement à ce troisième cas, que les mots de hasard et de fortune sont consacrés par l'usage. Cependant on pourrait aussi les appliquer aux deux premiers cas, et dire que l'architecte est par hasard un musicien, et que les effets du coup de mine ont produit par hasard des fragments de telle figure ou de tel nombre. Dans les trois cas, en effet, nous retrouvons la notion de l'être accidentel. Il est étranger et comme surajouté à la causalité, *τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός*, et par là nettement opposé à l'être essentiel qui est de soi, *τὸ ὂν καθ' αὑτό*. Dans les trois cas, nous constatons en même temps le peu de réalité de cet être.

Caractère commun des trois cas

En effet, la cause accidentelle n'a aucun rôle causal ; elle n'est cause de rien.

L'effet accidentel ou indirect, pour être produit, n'a besoin d'aucune cause spéciale, ni de cause motrice, ni de cause finale.

De même pour leur rencontre accidentelle, qui reste en dehors de toute finalisation. Les effets se rencontrent, sans se causer mutuellement.

Or un tel être qui n'est cause de rien et ne peut rien causer (1) ; qui n'est lui-même causé par aucune cause directe et spéciale, et n'est le produit d'aucune intention, puisqu'il est toujours *prœter intentionem* ; un tel être, dis-je, qui reste en dehors de la causalité, est si voisin du non-être (2), qu'il vaut mieux, à la suite d'Aristote, l'appeler plutôt une apparence d'être et un nom sans réalité, *ὄνομά τι μόνον* (3).

(1) Αἴτιον κατὰ συμβεβηκός, ἁπλῶς δ' οὐθενός. Arist., *Meta.*, l. X. c. 8, § 8

(2) Φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. Arist., *Meta.*, l. V. c. 2, § 4.

(3) Ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν. Arist., *Meta.* l. V. c. 2, § 3.

Aristote les bannit de la science.

En conséquence, ce non-être, cette pseudo-cause, sera banni par Aristote du domaine de la science, qui a l'être pour objet, et, pour but, la recherche des causes de l'être. « Aucune science, dit-il, ne s'occupe de lui, il ne ressort ni de la pratique, ni de l'art, ni de la spéculation (1). »

« Par exemple, si pendant qu'on marche, il paraît un éclair, c'est un accident, car ce n'est pas en vertu de la marche qu'a brillé l'éclair, et nous disons qu'il y a seulement coïncidence, *ἀλλὰ συνέβη φαμὲν τοῦτο*. » Le savant, qui a déjà cherché la nature et les causes de l'éclair et de la marche, n'a donc pas à attribuer cette coïncidence à une troisième cause, distincte des deux autres, la marche et l'éclair, ni à rechercher sa cause finale ou l'intention qui l'aurait produite, car, par définition, il n'y en a aucune. « Au contraire, si quelqu'un s'étrangle et meurt de strangulation, la mort suit *de soi*, *καθ'αὑτό*, et ce n'est pas par une simple coïncidence ou par accident qu'un pendu cesse de vivre (2). » Le savant recherchera donc en détail les causes qui ont produit la mort. Telle est la pensée d'Aristote.

Commentaire de S. Thomas.

S. Thomas fera sienne la même théorie, mais la complétera et la rendra encore plus profonde. Ecoutons ses développements : « Tout ce qui existe *de soi*, dit-il, a une cause, mais ce qui n'existe que par accident n'en a point, parce que l'accident n'est véritablement pas un être, puisqu'il n'est pas véritablement *un*. Ainsi la *blancheur* a une cause, de même que le *musicien*, mais un *musicien blanc* n'a pas de cause, parce que ce n'est pas là un être véritable, une chose qui soit réellement *une*... ; d'où il résulte que cette rencontre n'étant qu'accidentelle, n'a pas de cause proprement dite (3). »

(1) Arist., *Meta.*, l. V, c. 2, § 1, 2. — Cf. l. X, c. 8, § 2, 8.
(2) Arist., *Dern. analytiq.*, l. I, c. 4.
(3) S. Thomas, 1a, q. 115, a. 6.

Un peu plus loin le saint Docteur développe la même idée : « Ce qui existe par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité. Or, tout ce que produit la nature a pour terme quelque chose qui est un. Il est donc impossible que ce qui existe par accident soit, par lui-même, l'effet d'un principe naturel agissant. Ainsi la nature ne peut jamais faire, par elle-même, qu'en cherchant à creuser un tombeau, on trouve un trésor (1). »

Jusqu'ici S. Thomas n'a guère fait que paraphraser Aristote, mais voici où le coup d'œil de son génie s'élève. Si la nature est impuissante à nous donner la raison dernière des événements de hasard, ne peut-on pas chercher plus haut cette raison ? car il semble bien qu'un fait, même accidentel, n'en est pas moins un fait, et n'en exige pas moins une cause. Ecoutons sa réponse à cette nouvelle question

Il complète sa théorie.

« C'est pourquoi, dit-il, on doit reconnaître que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans la nature, soit dans l'humanité, se rapporte à une *cause supérieure*, qui a tout réglé à l'avance, et qui n'est rien moins que la Providence divine. Car rien n'empêche que ce qui existe par accident n'ait aussi son unité dans l'intelligence ; autrement l'esprit ne pourrait formuler cette proposition : *celui qui creusait un tombeau a trouvé un trésor*. Puisque l'intelligence peut saisir cette proposition, elle peut aussi la réaliser... Par conséquent rien n'empêche que ce qui arrive ici bas par accident, et que nous considérons comme fortuit et de hasard, ne puisse se rapporter à une cause ordonnatrice qui agit par l'intelligence, surtout par l'intelligence divine (2). »

Une comparaison le fera encore mieux comprendre : « Il arrive quelquefois, ajoute le même saint Docteur,

(1) S. Thomas. Ia, q. 116, a. 1.
(2) S. Thomas, *Ibid.*

qu'une chose qui paraît fortuite, par rapport aux causes inférieures, a cependant été voulue directement par une cause supérieure. C'est ainsi que quand deux serviteurs du même maître sont envoyés par lui au même lieu, sans qu'ils le sachent, leur rencontre leur semble l'effet du hasard parce qu'ils ne songeaient pas à se rencontrer, mais, à l'égard du maître, elle n'a rien de fortuit, puisqu'il l'a directement voulue (1). »

Le lecteur a remarqué avec quelle réserve S Thomas formule cette hypothèse d'ailleurs si ingénieuse : « Rien n'empêche », dit-il, « *et sic nihil prohibet* », que bien des événements, qui au premier abord nous semblent fortuits, ne soient en réalité l'effet d'une volonté spéciale de cette Providence divine qui a tout prévu. — Assurément rien ne l'empêche, et lorsque nous aurons démontré l'existence de Dieu et de sa Providence, on le verra encore plus clairement.

Une exagération à éviter.

Mais il faut éviter ici une grave exagération, et voir « le doigt de Dieu » partout, sous prétexte qu'il peut être quelque part ; et pour cela il faut bien comprendre le rôle de cette cause ordonnatrice. Son intelligence a prévu tous les événements futurs ou futuribles, même les événements accidentels ; nous l'accordons. Mais cette vision infinie des choses ne change pas leur nature : elle voit comme naturels les événements qui seront naturels, et comme accidentels ceux qui seront accidentels, de même qu'elle voit comme libres les actes libres de la volonté humaine. Non seulement Dieu les voit, mais il les veut comme tels. Il veut donc qu'il y ait de l'accidentel et du hasard dans la nature, c'est-à-dire des choses qui ne sont voulues ni comme fin, ni comme moyen, mais simplement permises par lui, comme des effets indirects, ne concourant qu'indirectement à la beauté

(1) S. Thomas, *Ibid*

de son plan général. Et c'est ainsi que le hasard, sans changer de nature, a trouvé sa place marquée à côté du contingent et du libre, dans le plan si riche et si varié de la Cause suprême. C'est Elle, c'est son « bon plaisir », qui nous donne cette raison d'être du hasard que nous n'avons pu trouver dans les lois de la nature.

*
* *

De cette théorie si ingénieuse, on peut tout aussi bien conclure que le hasard existe et qu'il n'existe pas, selon le point de vue. Conséquences : le Hasard existe

Le hasard existe : Aristote et S. Thomas l'ont affirmé, d'accord avec le sens commun. Tout le monde y croit ; tous les peuples, toutes les civilisations font une part importante au hasard dans les choses de ce monde ; et c'est précisément l'existence indéniable d'événements fortuits qui nous fait poser la question : pourquoi tout n'est-il pas fortuit ? C'est donc là une vérité de fait. « Il y a des choses qui proviennent du hasard (1) », dit et répète Aristote ; et S. Thomas ne craint pas de l'accorder : « parmi les choses qui se passent ici-bas, écrit-il, il y en a qui paraissent dépendre de la fortune et du hasard ». Il y a, en effet, des rencontres qui ne paraissent pas causées par la direction naturelle des causes qui se rencontrent. « Ces rencontres n'étant qu'accidentelles n'ont pas de cause proprement dite (2). » Pour lui, « tout ce qui manqne d'intention ou de but est du hasard (3) » : définition qui n'a pas été dépassée.

Et cependant on peut, tout aussi bien, dire que le *hasard n'existe pas*, et que ce n'est là qu'une apparence. Et c'est même le point de vue préféré du Stagirite. Sans Le Hasard n'existe pas.

(1) Arist., *Phys.*, l. II, c. 5, § 1.
(2) S. Thomas, Ia, q. 116, a. 1.
(3) « Quidquid provenit in effectu præter intentionem agentis est per accidens ». S. Thomas, *in Phys.*, l. II, lec. 8.

craindre de se contredire, il écrit presque aussitôt : « On peut dire raisonnablement que rien ne provient du hasard... On peut dire que la raison n'a rien à voir avec le hasard. » Et il répète : « que le hasard n'est proprement cause de rien (1) ».

Cette seconde manière de parler est sûrement la plus philosophique et la plus rigoureuse, puisque le hasard, comme nous l'avons montré, n'est ni un être, ni une cause, mais la rencontre de plusieurs causes, qui n'a pas sa raison d'être suffisante en chacune d'elles, et ne peut avoir cette raison que dans une Cause supérieure, imposant aux choses d'ici-bas et aux lois naturelles un ordre plus général, qui en fait un ensemble harmonieux, en reliant les séries d'événements les plus indépendantes.

Le Hasard vient de notre ignorance.

Mais cet ordre mystérieux, nous l'ignorons, nous n'en pouvons prévoir le jeu, et voilà pourquoi les choses dues au hasard nous causent toujours tant de surprise. Notre ignorance de cet ordre supérieur est donc le principal élément du hasard.

Cependant ce serait une grave exagération, que certains philosophes, à la suite des Stoïciens et de Cicéron, n'ont pas su éviter, de confondre le hasard avec l'ignorance des causes. Le hasard est quelque chose de plus que cette ignorance; sinon, pour l'ignorant absolu qui ignore toutes les lois de la nature, tout serait attribuable au hasard, tandis que pour le savant parfait qui les connaîtrait toutes, il n'y aurait plus de hasard. Or c'est là une erreur.

et aussi de l'indétermination des causes.

Sans doute, le savant qui connaîtrait toutes les causes *déterminées* de la nature, pourrait en déduire sûrement tous les effets possibles contenus dans ces causes. Quant aux causes accidentelles et partiellement *indéterminées*, τὰ ἀόριστα, il aurait beau les connaître à fond,

(1) Τῶν δ'ἀπό τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. Arist., *Phys.*, l. II, c. 8, § 3 ; et c. 5. — *De cœlo*, l. VI, c. 8.

il ne pourrait y voir ce qui n'y est pas encore déterminé, et les effets de telles causes seraient encore pour lui occasion de surprise et effets du hasard.

Or il en est bien ainsi des causes accidentelles que nous étudions : « Ce qui *de soi* est cause, dit Aristote, est déterminé ; mais ce qui est cause *par accident* est indéterminé. Or il peut y avoir dans une même cause un nombre indéfini d'effets accidentels à la causalité (1). »

« Les causes d'où peut provenir un effet du hasard, dit-il encore, sont indéterminées (quant à cet effet). Donc le hasard est quelque chose d'indéterminé, et par suite reste inconnu à l'homme. » Et il répète : « Dans les choses où il y a hasard les causes sont indéterminées, et le hasard est lui-même quelque chose d'indéterminé (2). »

Conclusion.

Donc le hasard ne vient pas seulement de l'ignorance des causes naturelles qui agissent dans les cas fortuits, mais encore de la nature même de ces causes qui sont indéterminées partiellement, et, comme telles, ne pourraient produire en nous aucune science de prévision.

Voilà pourquoi, nous l'avons déjà dit, Aristote excluait du domaine de la science l'étude des causes fortuites. Tandis que la connaissance des autres causes, astronomiques, physiques ou biologiques, nous permet toujours de prévoir, l'étude de celles-là ne nous le permettrait jamais (3).

(1) *Τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον, ἄπειρα γὰρ ἂν τῷ ἑνὶ συμβαίη.* Arist., *Phys.*, l. II, c. 5, § 3.

(2) *Ὥστ' ἐπειδὴ ἀόριστα τὰ οὕτως αἴτια, καὶ ἡ τύχη ἀόριστον.* Arist., *Phys.*, l. II, c. 5, § 8.

(3) On a tourné la difficulté en les étudiant indirectement par le calcul des probabilités. Ainsi en observant la somme des points amenés à chaque coup de dés, et après avoir répété l'observation un nombre considérable de fois, on a pu préciser mathématiquement la chance de chaque nombre. Les principes mathématiques ainsi formulés par Laplace et Cauchy se vérifient à un millionième près. Ce sont des lois assez bien déterminées, sur lesquelles la science peut baser ses inductions (Cf. Cournot, *Les chances et les probabilités*, 1843).

*
* *

Parallèle avec les autres théories.

Le lecteur commence à comprendre combien la théorie aristotélique du hasard est profonde, en même temps que subtile et pénétrante. Il s'en convaincra encore davantage en la comparant aux autres essais d'explication, dont nous ne rappellerons que les principaux.

Avant Aristote, la plupart des philosophes avaient gardé sur ce mystérieux sujet un silence prudent et bien digne de remarque. Le mystère même qui enveloppait les rencontres de hasard avait persuadé au vulgaire

1° Le Hasard divinisé.

d'en faire une entité supérieure, une divinité cachée, distribuant aux hommes, suivant ses caprices, ou suivant les décrets du Destin, ses faveurs et ses disgrâces, le bonheur ou l'infortune. Plus le paganisme s'est matérialisé, plus il a élevé d'idoles à la Fortune, plus il a cru au culte superstitieux du Hasard.

Les premiers philosophes qui ont essayé de se dégager de cette puérile mythologie, ont expliqué l'origine du cosmos par le groupement fortuit des atomes, s'accrochant au hasard des rencontres, grâce au fameux *clinamen*, qui leur permet de dévier des mouvements parallèles pour s'accrocher et s'unir entre eux.

2° Le Hasard est partout.

Telle fut la première ébauche du mécanisme universel. Il n'y a dans ce système que matière et mouvement, sans aucune orientation privilégiée, sans direction idéale et sans finalité. Tout s'unit à tout, ou se désunit au gré des chocs mutuels et des rencontres de hasard. Il n'y a donc pas de hasard accidentel, pour le mécaniste, puisque tout est hasard. Pour lui le hasard est un vain mot, son système l'exige, ou si le hasard a quelque sens, ce n'est que la négation générale et universelle de toute cause ordonnatrice et de toute finalité immanente dans la nature.

Aristote n'a pas hésité à repousser cette conception ma-

térialiste de l'univers, qui fait du hasard la règle fatale et non l'exception. On se rappelle avec quelle force il a démontré que le mouvement est inintelligible sans une orientation, que la cause motrice est impuissante sans la cause finale, et nous n'avons pas à revenir sur ses lumineuses démonstrations. Pour lui, l'univers est la réalisation non d'un hasard aveugle, mais d'une idée directrice, et ceux qui ne savent pas la reconnaître, malgré son éclatante lumière, sont des aveugles. Aussi est-il plein d'admiration pour Anaxagore, qui, le premier, « ayant attribué à l'intelligence la cause de la beauté et de l'ordre dans la nature inorganique ou organique, fit l'effet (d'avoir seul conservé sa raison et) d'être en quelque sorte à jeun, après les ivresses extravagantes de ses devanciers (1) ».

3° Le Hasard est une illusion

La troisième théorie sur le Hasard, beaucoup plus sérieuse et plus digne d'attention que les précédentes, affirmait le déterminisme universel, et partant concluait que rien ne vient du hasard, parce que tout est strictement déterminé dans ses causes. Le hasard ne serait donc qu'une vaine apparence, qu'une pure illusion, — mais une illusion dont les déterministes ne donnent aucune bonne raison. Les uns l'expliquent par notre ignorance des causes : ce qui est vrai, mais insuffisant, comme nous l'avons prouvé. Les autres, par la rareté des événements : ce qui arrive d'ordinaire serait naturel; ce qui arrive rarement, quoique aussi naturel, apparaîtrait comme fortuit. D'autres enfin, avec M. Bergson, par la *surprise* que nous causent certains phénomènes. « En réalité, dit cet auteur, le hasard ne fait qu'objectiver l'état d'âme de celui qui se serait attendu à l'une des deux espèces d'ordre et qui rencontre l'autre (2). » D'où l'on pourrait conclure que les mêmes événements

(1) Arist., *Meta.*, l. I, c. 3, § 13.
(2) Bergson, *L'Evolution créat.*, p. 255.

fortuits cessent de l'être, lorsqu'on cesse de les contempler ou de se laisser émouvoir et surprendre par eux.

On sent combien une telle explication est superficielle et peu satisfaisante, surtout si on la compare à la profonde distinction aristotélique entre les causes essentielles et les causes accidentelles, les unes déterminées et scientifiques qui nous permettent de prévoir, les autres indéterminées (au moins par certains côtés) et partant extra-scientifiques, qui ne nous permettent plus de prévoir.

Retour à la pensée aristotélique. Cournot.

Aussi bien ne sommes-nous point surpris de voir de nombreux philosophes contemporains, et même des mathématiciens éminents, comme Cournot, revenir à la notion aristotélique du hasard. Ce penseur, si distingué, malgré ses sympathies pour l'idéalisme leibnitzien, n'a pas craint de réagir contre toute interprétation purement subjective et psychologique du hasard. Pour lui, comme pour Aristote et S. Thomas, ce n'est pas le caractère de fait « rare et surprenant » qui constitue le hasard ; son élément objectif et essentiel est d'être « la rencontre imprévisible de séries de causes et d'effets indépendantes ». — « Les événements, dit-il encore plus explicitement, les événements amenés par la rencontre ou la combinaison d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres (et partant imprévisibles), sont ce qu'on nomme des événements fortuits ou des résultats du hasard (1). »

Ce retour de la science moderne à la pensée scolastique, sur un point si difficile et si discuté, est un hommage, sans doute involontaire, qui n'en a que plus de prix, et méritait bien, ce nous semble, d'être signalé.

(1) Cournot, *Essai sur les fondements*... p. 52. (Cf. *Revue de Méta.*, nov. 1902, art. de M. Georges Milhaud. — *Revue de Philosophie*, 1904, t. V, p. 497, art. de M. G. Tarde.)

V

Utilité des Causes finales.

La question de l'utilité.

L'utilité n'est nullement un critère de vérité, surtout pour les théories spéculatives, et cependant nous serions surpris et comme scandalisés, si notre théorie de la cause finale n'avait aucune utilité, et ne réalisait pas elle-même la définition déjà donnée de la finalité intrinsèque : *être bon à quelque chose*. Le vrai, le bon et même le beau s'unissent dans les œuvres de la nature, surtout dans cette œuvre supérieure et transcendante où apparaît clairement ce plan général ou ce schéma de la création tout entière, que nous avons exprimé par la théorie des quatre causes.

A priori, nous pouvons donc affirmer que la notion de la finalité, si elle est vraie, doit aussi être belle et bonne.

Essayons-en la preuve, en interrogeant soit la science en général, soit les sciences de la nature, soit enfin les sciences morales ou pratiques. Nous verrons si elles sont unanimes à témoigner en faveur de l'utilité des causes finales.

*
* *

I
Réponses des sciences en général.

Au point de vue purement spéculatif de la science en général, la finalité est une conception incomparablement utile et féconde : elle éclaire tout ; elle est l'explication dernière de tout.

Donnons-en quelques exemples. C'est beaucoup assurément de savoir que tout mouvement a une cause motrice, mais c'est insuffisant pour satisfaire l'esprit, qui

veut savoir non seulement d'où vient le mouvement, mais encore et surtout où il va. Son origine est déjà dans le passé, c'est un point de vue rétrospectif ; tandis que ce qui nous intéresse encore plus que le passé, c'est l'avenir, la prévision de l'avenir, qui est le but suprême et le triomphe de la science. Or sans cette orientation constante et naturelle de tous les êtres vers des fins préétablies, la science serait incapable de faire aucune prédiction ; elle ne serait plus la science véritable.

C'est encore beaucoup assurément de voir la science dénombrer et classifier les êtres qui nous entourent. Mais l'être n'est-il pas fait pour agir : *omnia propter operationem* ? Un être sans une action, actuelle ou en puissance, serait un cadavre sans vie, une langue muette, un germe infécond. Mais à l'action il faut un but où elle tende, un terme qu'elle puisse atteindre, une orientation qui explique sa marche dans un sens plutôt que dans l'autre : voilà la fin. L'être n'est donc intelligible que par l'action, et l'action n'est intelligible que par sa fin. Aussi est-ce la fin naturelle qui spécifie et définit l'action et l'être. L'indication de l'heure, par exemple, entrera nécessairement dans la définition de l'horloge, et la guérison des malades, dans la définition de la médecine.

L'être n'est intelligible que par l'action, et l'action par sa fin.

Et que l'on ne dise pas que cette orientation n'est pas un but, mais un résultat du mécanisme spécial à chaque nature d'être. Cette explication, nous l'avons montré, recule le problème sans le résoudre, car il s'agira alors d'expliquer cette organisation propre à chaque mécanisme, et vous ne l'expliquerez jamais sans un but.

L'être intelligent se tourne lui-même vers sa fin par un libre choix ; l'être sans intelligence y tend aveuglément, grâce à la disposition des ressorts et des rouages intérieurs dont il a été doté dans ce but ; mais dans l'un et l'autre cas, leur orientation, aveugle ou clairvoyante,

vers une fin, est un fait aussi évident que raisonnable, puisqu'un mouvement sans direction, une action sans but qui ne tendraient à rien, seraient des conceptions parfaitement inintelligibles.

La finalité a donc projeté la lumière sur le côté le plus intéressant et le plus mystérieux de l'être, son but et son avenir, complétant ainsi fort heureusement son explication par la cause motrice, qui nous ramenait en arrière, vers le passé (1). L'explication est ainsi complète. Nous tenons les deux bouts de la chaîne ; nous avons retrouvé les deux pôles électriques, négatif et positif, de la grande machine universelle. Nous savons désormais qu'elle doit avoir un commencement et une fin, un *alpha* et un *oméga*, et nous rechercherons plus tard quel est l'Etre qui a droit d'affirmer : « *Ego sum Alpha et Oméga, principium et finis* (2). »

Cette complète intelligibilité de l'être que la théorie de la finalité nous a découverte, serait déjà un service assez signalé, pour nous ôter le droit de lui en réclamer encore d'autres. Cependant nous le pouvons, car sa fécondité est inépuisable, comme celle de tous les premiers principes.

En métaphysique, dans la science de l'être en général, toutes les notions peuvent s'éclairer très utilement par la considération de leur fin, comme nous le verrons dans toute la suite de ces études. Nous l'avons déjà vu, par exemple, pour la notion de substance qui reste intelligible tant qu'on n'a pas compris sa fonction de centre producteur ou de foyer d'où rayonnent les accidents ; c'est-à-dire son rôle et sa fin. La fin fait comprendre les moyens.

Non seulement les notions de substance et d'accident,

(1) On pourrait ajouter que dans certains cas, par exemple lorsqu'il s'agit de la vie humaine, c'est seulement en cherchant *où elle va*, qu'on peut comprendre *d'où elle vient*.

(2) *Apoc.*, I, 8.

de matière et de force, de corps et d'âme, mais les données les plus abstruses, qui au premier abord étonnent par leur étrangeté, s'éclairent et s'illuminent aussitôt que nous en découvrons le pourquoi, c'est-à-dire la finalité, et partant l'utilité cachée.

Et cela se comprend. La fin étant la première dans l'intention, comme nous l'avons expliqué, elle est le bien principal ; le moyen pour atteindre la fin n'a qu'une bonté secondaire. Bien plus, en tant que moyen, toute sa bonté est relative, et vient uniquement de pouvoir conduire à la fin. Celui qui n'étudierait que le moyen, sans considérer sa fin, serait donc incapable de le comprendre, et sa nature deviendrait pour lui un livre fermé, inintelligible.

Voilà dans quel sens, parfaitement juste, le P. Liberatore a pu dire que le meilleur moyen de connaître la nature d'un être était de considérer sa fin (1). Mais comme ce principe spéculatif pourrait être fort mal compris, nous allons l'expliquer en montrant son application aux sciences de la nature.

*
* *

II
Réponse des sciences de la nature.

Au point de vue des *sciences de la nature* et du progrès toujours croissant de ces sciences, la recherche de la finalité *bien comprise* est de la plus haute utilité. Mais nous ne parlons que de la finalité comprise au sens aristotélique, de la finalité intrinsèque ou immanente, et nullement au sens cartésien ou éclectique de la finalité extérieure ou extrinsèque. Et c'est cette confusion des deux sens si opposés, commise par les spiritualistes modernes, encore plus que les exagérations regrettables de quelques scolastiques de la décadence, qui a provoqué, — nous allions dire justifié dans une large mesure, — le

(1) Liberatore, *Instit. phil.*, t. I, p. 385.

discrédit et même le ridicule où sont tombés pendant si longtemps les philosophes « cause-finaliers », et avec eux, malheureusement, les causes finales elles-mêmes.

Inutile de revenir sur cette distinction des deux finalités, déjà longuement expliquée ; nous n'avons plus ici qu'à en montrer les conséquences si graves, au point de vue qui nous occupe, celui de l'utilité scientifique de la recherche des causes finales.

N'est-il pas de toute évidence que lorsqu'on veut étudier la nature d'un être quelconque, qu'il soit considéré au point de vue physique, chimique ou biologique, une des premières questions essentielles que le savant doive se poser est la suivante : Que peut-il faire ? à quoi est-il bon ? — Cette question est parfois même plus utile et plus intéressante que celle de la cause efficiente. Car, suivant l'exemple choisi par Schopenhauer : « Il est plus intéressant de savoir pourquoi le sang circule, que de savoir comment il circule. » Or c'est là précisément la question de la finalité immanente.

La foi en la finalité est le ressort de l'observation.

Et pour y répondre, nous n'avons qu'à observer cet être, à le *voir agir* physiquement, chimiquement, vitalement; et, mieux encore, à le *faire agir*, s'il est possible. C'est la méthode scientifique d'observation doublée d'expérimentation. Et ce qui nous porte à l'employer, c'est l'universalité même du principe de finalité : *tout être est bon à quelque chose ; la nature ne fait rien en vain.*

Nous cherchons donc, avec une entière confiance, cette finalité qui se cache dans les secrets replis de la puissance, pour la provoquer à passer de la potentialité à l'acte, et à se manifester à nos yeux. Mais avant de l'avoir surprise en action, le savant est déjà assuré qu'elle existe. Éprouverait-il cent échecs dans ses tentatives d'arracher son secret à la finalité, loin de se décourager, il n'en persisterait pas moins à la poursuivre,

parce qu'il sait qu'elle n'est point une chimère mais une réalité cachée.

Cette foi invincible en la finalité est le secret ressort de toute science expérimentale. Que d'hypothèses n'a-t-on pas faites, par exemple, sur la fonction et le but probable de tel ou tel organe inexploré du corps humain, tel que le cervelet ou la glande pinéale ? L'échec est à peu près complet jusqu'à ce jour ; et cependant les savants sont unanimes à vous dire : ces organes doivent avoir une fonction, un but, une utilité ; il n'y a pas d'organe inutile ; la nature ne fait rien en vain. Les mots d'*organe* et de *fonction* correspondent désormais, dans le langage scientifique, aux expressions de *moyen* et de *fin*. Or un moyen sans fin, ou une fin sans moyen sont des termes vides et inintelligibles.

Elle est le ressort essentiel de l'induction.

Allons plus loin. Non seulement cette foi invincible en la finalité constante de toute la nature est la raison d'être de nos méthodes d'observation et d'expérimentation, mais encore elle est le ressort essentiel de l'induction, ce grand instrument de toute science expérimentale.

M. Lachelier le reconnaissait expressément lorsqu'il écrivait : « Par le mécanisme seul, nous n'aurions aucune raison de croire à la permanence des espèces vivantes, ni même au renouvellement des combinaisons qui forment les corps bruts... Il faut que nous sachions *a priori* que l'harmonie est l'intérêt suprême de la nature, et que les causes dont elle semble être le résultat nécessaire ne sont que des moyens sagement concertés pour l'établir (1). »

En effet, sans cette stabilité des moyens et des fins, en un mot, sans cette finalité de la nature, tout serait confusion, et la science, en même temps que la nature,

(1) Lachelier. *Les fondements de l'induction.*

rentreraient dans le chaos. Heureusement qu'il n'en est rien : nous avons foi dans la finalité constante des êtres du cosmos, nous formulons avec assurance nos lois inductives, et le succès de nos prédictions ne cesse chaque jour de légitimer et de couronner notre confiance invincible.

Ainsi comprise, au sens aristotélique, l'application de la finalité aux sciences ne peut souffrir aucune difficulté sérieuse, et tous les savants en usent quotidiennement... peut-être sans le savoir. Ils nous accorderont donc facilement ce principe universel et sans exception que tout être est bon à quelque chose, que chaque objet a sa fin immanente, et que les sciences de la nature ont pour mission de la rechercher et de la définir.

La finalité extrinsèque n'a pas la même portée.

A notre tour, nous leur accorderons que les fameux principes de finalité extrinsèque dont les « cause-finaliers » ont tant usé et abusé, sont loin d'avoir la même sûreté ni la même portée scientifique Prenons comme exemple un de ces principes les plus connus : *l'homme est la fin de toutes les choses créées* ; axiome que l'on rencontre à la fois chez Aristote et Descartes, chez S. Thomas et chez Kant, et qui garde, en effet, un sens très juste, facile à démêler d'une multitude d'interprétations fausses ou arbitraires. Nous accordons toutefois qu'il ne saurait servir de base rigoureuse et sûre à une démonstration scientifique.

« Ce serait, répéterons-nous après Descartes, ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique (1). » Aussi n'est-ce pas sans une profonde surprise que l'on rencontre dans des ouvrages de science des raisonnements comme celui-ci : Les métaux, étant faits pour l'homme, doivent être privés du pouvoir

(1) Descartes, *Principes de la phil.*, part. III, a. 3.

rayonnant, car « si les métaux pouvaient recueillir la rosée comme l'herbe, il ne serait plus possible de les conserver polis et sans rouille (1) », ce qui serait contraire à la sagesse du Créateur qui les a faits pour notre usage. — L'auteur aurait pu tout aussi bien conclure que le cuivre ne doit pas s'oxyder, ni le fer se rouiller, pour le même motif. Il est clair que ce sont là des raisonnements puérils, qui n'ont rien de commun avec la science, et dont Voltaire a eu raison de se moquer.

Sages critiques.

Voltaire, qui pourtant ne rougissait pas « d'être appelé *cause-finalier*, c'est-à-dire un imbécile », ne pouvait supporter que sa cause fût gâtée par de tels arguments. « En vain, écrivait-il, M. le Prieur, dans le *Spectacle de la nature*, prétend que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans les ports et pour empêcher l'eau de la mer de se corrompre. En vain dirait-il que les jambes sont faites pour être bottées et les nez pour porter des lunettes... Il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les bésicles, ils l'ont été pour l'odorat... De même les mains, n'ayant pas été données en faveur des gantiers, sont visiblement destinées à tous les usages que le métacarpe et les phalanges de nos doigts et le mouvement du muscle circulaire du poignet nous permettent (2). »

Dans ces sages critiques, le lecteur discernera facilement comme un vague pressentiment de la distinction aristotélique entre la finalité intrinsèque et la finalité extrinsèque, qu'il aurait suffi de mettre en lumière pour tout éclairer et clore le débat.

Confusion, cause de la controverse.

Autant la connaissance des fins *immanentes* et essentielles à chaque objet, peut s'appuyer sur des observations et des inductions certaines ; autant les fins *extrin-*

(1) Brewer, *Clef de la science*, p. 246.
(2) Voltaire, *Dictionn. phil.*, art. Cause finale.

seques et accidentelles, qui dépendant du plan général, et partant du bon plaisir du Créateur, demeureront pour nous, la plupart du temps, sujettes à mille conjectures et enveloppées d'impénétrables mystères. *O altitudo!* pouvons-nous répéter avec l'Apôtre. Or sur de telles bases, la plupart conjecturales, il n'y aurait jamais de science naturelle vraiment solide. Et c'est pour n'avoir pas fait, ou su faire, cette distinction capitale que tant d'éminents esprits, rejetés dans un excès contraire, ont si injustement condamné en bloc et sans distinction toute recherche des causes finales. Qu'on en juge par quelques citations :

Bacon, qui le premier donna le branle à la réaction contre les causes finales, a écrit ces paroles célèbres : « C'est cette manie de traiter des causes finales dans la Physique, qui en a chassé et comme banni la recherche des causes physiques. Elle a fait que les hommes, se reposant sur des apparences, sur des ombres de causes de cette espèce, ne se sont pas attachés à la recherche des causes réelles et vraiment physiques, et cela au grand préjudice des sciences... La recherche des causes finales est stérile, et, semblable à une vierge consacrée à Dieu, elle n'engendre point (1). » Sentance de Bacon.

Cette sentence, si souvent rééditée, ne condamne au fond, comme on le voit, que la recherche des causes finales extrinsèques, car Bacon a été le premier à faire un usage constant des causes finales immanentes, ... peut-être, il est vrai, sans s'en douter, tellement le sens aristotélique de la finalité était déjà défiguré et obscurci de son temps.

Descartes ne s'est pas montré moins sévère : « Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou natu- De Descartes.

(1) Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, III, 4.

relles, — écrit-il dans ses *Méditations*, — car il ne semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu (1). » Et l'on retrouve la même confusion des deux espèces de causes finales dans tous ses autres ouvrages. « Nous ne nous arrêterons pas, dit-il dans ses *Principes*, à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales (2). »

Or, depuis Descartes jusqu'à Kant, qui a relevé l'idée de finalité immanente, l'équivoque s'est trouvée irrévocablement fixée. Il n'y a plus désormais, pour tous ces philosophes, que des causes finales extrinsèques, accidentelles à la nature des êtres, et logiquement inaccessibles aux méthodes scientifiques. Le sens aristotélique de la finalité est désormais perdu, et il faudra le découvrir à nouveau.

Renaissance de la finalité.

Ce sont les sciences naturelles qui, les premières, devaient refaire cette découverte, comme elles l'avaient déjà faite une autre fois grâce au génie d'Aristote. Sans doute, elles l'ont faite un peu par hasard et sans s'en douter, mais les philosophes sont là pour forcer les savants à prendre conscience de la portée métaphysique de leurs découvertes.

Quelque intéressante que puisse être l'histoire de ce renouveau dans les sciences naturelles, nous devons nous borner aux grandes lignes, et n'appeler en témoignage que les plus illustres parmi les créateurs de la science moderne.

En biologie : Claude Bernard.

La conclusion des immortels travaux de Claude Bernard, c'est qu'il est impossible d'exclure l'idée de la finalité immanente des sciences naturelles. « Le physiologiste et le médecin, dit-il, ne doivent jamais oublier

(1) Descartes, 3e *Médit.*
(2) *Principes*, I, 28.

que l'être vivant forme un organisme et une individualité. Le physicien et le chimiste, ne pouvant se placer en dehors de l'univers, étudient les corps et les phénomènes isolément pour eux-mêmes, sans être obligés de les rapporter nécessairement à l'ensemble de la nature. Mais le physiologiste se trouvant, au contraire, placé en dehors de l'organisme animal, dont il voit l'ensemble, doit tenir compte de l'harmonie de cet ensemble, en même temps qu'il cherche à pénétrer dans son intérieur pour comprendre le mécanisme de chacune de ses parties. De là il résulte que le physicien et le chimiste peuvent repousser (l'étude de) toute idée de *causes finales* dans les faits qu'ils observent ; tandis que le physiologiste est porté à admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisé, dont toutes les actions partielles sont solidaires et génératrices les unes des autres (1). »

Sans doute, Claude Bernard exagère ici l'opposition de la Biologie avec les sciences physiques. Il y a aussi de merveilleux « *ensembles* » d'harmonie dans un cristal, ou même dans la structure atomique d'une simple molécule, que les chimistes aiment à comparer à un petit monde solaire. Mais ne chicanons pas l'illustre biologiste pour si peu, en reconnaissance de la grande vérité qu'il a osé proclamer malgré les préjugés de ses contemporains.

A ses yeux, la finalité éclate en biologie, avec une telle force et une telle évidence, qu'aucun savant de bonne foi ne saurait la nier. Il y a là des « *ensembles* » organiques merveilleusement construits et adaptés par une

(1) Cl. Bernard, *Introd. à la médecine expérim.*, p. 151. — « La nature et l'artiste semblent procéder de même dans la manifestation de l'idée créatrice de leur œuvre... » (*La science expérimentale*, p. 134-137.) — « La force vitale dirige les phénomènes qu'elle ne produit pas ; les agents physiques produisent les phénomènes qu'ils ne dirigent pas. » (*Phénomènes de la vie*, I, p. 51.)

« *idée directrice* », d'après un « *plan vital* » ; il y a donc une finalité *immanente* à ces « ensembles » qui forment l'individu.

Nous admettons aussi avec Cl. Bernard que la science ne constate pas, avec la même assurance ni la même précision, ces finalités *extrinsèques* aux individus qui rendent solidaires entre eux tous les êtres du cosmos. Il y en a cependant, reconnues de tous, telles que les harmonies entre les trois règnes. Mais nous reconnaissons que, dans ce nouveau genre de raisonnement, il y aura toujours une part très large aux hypothèses, aux appréciations conjecturales et subjectives, qui, sans être toujours à dédaigner, ne seront du moins que l'accessoire et non le principal dans la science des causes finales.

Cuvier. Avant Claude Bernard, le célèbre naturaliste Cuvier, créateur de l'anatomie comparée et de la paléontologie, avait largement assis ses méthodes sur la finalité. Il en fit même une double application très remarquable, décrite en ces termes par un penseur original bien connu des savants.

« Disons quelques mots de l'usage (fait par Cuvier) du principe de finalité comme fil conducteur dans les recherches scientifiques. Cet usage peut ne consister que dans l'application de l'adage vulgaire : *qui veut la fin veut les moyens*. Lorsque la fin, c'est-à-dire le résultat, est un fait donné et incontestable, il faut, de nécessité logique, admettre les moyens, c'est-à-dire la réunion des circonstances sans lesquelles ce résultat n'aurait pas lieu : et de là une direction imprimée aux recherches expérimentales, jusqu'à ce qu'on ait retrouvé par l'observation directe, et positivement constaté ce dont on avait d'abord conclu, par le raisonnement, l'existence nécessaire. Ainsi nous sommes autorisés à conclure de la connaissance que nous avons des habitudes

carnassières d'un animal, la présence nécessaire d'armes propres à saisir et déchirer la proie, un mode de structure de l'appareil digestif approprié au régime carnivore, et ainsi de suite. Cuvier a pu de la sorte restituer des espèces détruites, dans les traits les plus essentiels de leur organisation, à l'aide seulement de quelques fragments fossiles ; et l'on a fait dans ce travail de restitution des pas d'autant plus grands qu'on a acquis une connaissance plus approfondie des harmonies de la nature animale.

« Mais il y a encore pour l'esprit une autre marche, qui consiste à se laisser guider par le pressentiment d'une perfection et d'une harmonie dans les œuvres de la nature, bien supérieure à ce que notre faible intelligence en a pu déjà découvrir. Si ce pressentiment n'est pas infaillible, parce que le point où nous nous sommes placés pour juger les œuvres de la nature ne nous laisse voir qu'un horizon restreint, et parce que la plus grande perfection dans les détails n'est pas toujours compatible avec la simplicité du plan et la généralité des lois, il arrive bien plus ordinairement, principalement lorsque l'observation porte sur les créations de la nature vivante, que l'observateur, en cédant à ce pressentiment, et en dirigeant son investigation en conséquence, se trouve par cela même sur la voie des découvertes (1). »

A l'appui d'une remarque si judicieuse et si profonde, Hervey
on pourrait apporter de nombreux exemples. Un des plus connus est celui de la découverte par Hervey de la circulation du sang. D'après le récit de Boyle qui l'interrogea sur ce point, peu de temps avant sa mort, « lorsqu'il eut remarqué que les valvules des veines de toutes les parties du corps sont placées de manière à donner un libre passage au sang veineux vers le cœur,

(1) Cournot, *Essai sur les fondem. de nos conn.*, t. I, p. 140.

et à s'opposer à sa marche en sens contraire, il fut porté à penser que la nature, toujours si prévoyante, n'avait pas placé là ces valvules sans dessein, et que ce dessein tait probablement de faire parvenir le sang aux membres par les artères (et retourner par les veines) puisque les valvules s'opposaient à ce qu'il y arrivât par les veines, ces mêmes valvules facilitant sa marche dans cette direction (1) ».

Ch. Richet.

Depuis Hervey, les faits analogues, quoique moins sensationnels, se sont tellement multipliés, qu'aujourd'hui la cause de la finalité peut être dite complètement gagnée soit auprès des physiologistes, soit des zoologistes. Nous n'en donnerons plus qu'une preuve, celle de la conversion récente à cette cause d'un des maîtres les plus éminents de la physiologie,contemporaine, M. le professeur Ch. Richet. Conversion « qui n'a pas été sans combat », comme l'observe M. Sully-Prudhomme, à cause de son éducation profondément anti-finaliste. Laissons-lui la parole :

« L'adaptation de l'organe à la fonction, écrit-il, est tellement parfaite, que la conclusion s'impose d'une adaptation non fortuite, mais voulue... Je suis absolument convaincu qu'il n'est pas possible de supprimer la théorie des causes finales de l'anatomie, de la zoologie, ou de la physiologie... Renoncer à cette cause finale première serait s'imposer une mutilation de la pensée... Nous croyons devoir conserver aux causes finales dans les sciences biologiques, une place importante... Le concept de la finalité possède cet immense avantage qu'il prépare à la recherche, dirige l'expérimentateur, lui permet d'inventer et d'imaginer de nouvelles expériences. En fin de compte, il se trouve incessamment justifié par les résultats expérimentaux... La finalité

(1) Boyle, *Œuvres*, t. IV, p. 539.

domine la physiologie et la biologie générales... C'est une hypothèse féconde. De plus c'est une hypothèse justifiée. Enfin c'est une hypothèse presque nécessaire, car on ne peut la remplacer par aucune autre. » — Et voilà pourquoi, ajoutait-il, « les zoologistes contemporains sont finalistes, tout autant que les physiologistes peuvent l'être (1). » En biologie, le procès est donc définitivement gagné.

Mais ce n'est pas seulement dans l'étude des œuvres de la nature vivante que l'idée de finalité peut être utile ; c'est encore en physique, dans les œuvres de la nature morte.

Leibnitz revient sans cesse sur cette utilité des causes finales en physique, et ses propres découvertes en optique, obtenues par cette voie, lui donnaient le droit d'en parler avec autorité. « Je trouve, écrivait-il, que plusieurs effets de la nature peuvent se démontrer double, savoir par la considération de la cause efficiente, et encore à part par la considération de la cause finale.... comme j'ai fait voir ailleurs en rendant compte des règles de la catoptrique et de la dioptrique... Snellius, qui est le premier inventeur des règles de la réfraction, aurait attendu longtemps à les trouver, s'il avait voulu chercher comment la lumière se forme. Mais il a suivi apparemment la méthode dont les anciens se sont servis pour la catoptrique, qui est en effet par les finales. Car cherchant la *voie la plus aisée* pour conduire un rayon d'un point donné à un autre point,... ils ont trouvé l'égalité des angles d'incidence et de réflexion... ce que M. Snellius et après lui M. Fermat ont appliqué ingénieusement à la réfraction... Car il se trouve que c'est la *voie la plus aisée* pour passer d'un milieu dans un autre... La voie des causes efficientes qui est plus

En physique: Leibnitz.

(1) *Le problème des Causes finales*, par Sully-Prudhomme et Ch. Richet (Alcan, 1902), p. 7, 11, 20, 24, 134, 136, 141.

profonde... est assez difficile quand on en vient au détail ; mais la voie des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles... L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut être utile... et les auteurs qui suivent ces routes différentes ne devraient pas se maltraiter... Le meilleur serait de joindre l'une et l'autre considération (1). »

Belle conclusion de Newton.

Après ces paroles, si sensées, de conciliation et de sagesse, nous nous croyons bien autorisés à affirmer que les causes finales, bien entendues, ont droit de cité dans toutes les sciences de la nature, et qu'elles ont conquis ce droit par d'éminents services.

Si nous en doutions encore, ou si nous avions à fermer la bouche aux railleurs anti-finalistes, nous n'aurions qu'à invoquer, en terminant, le témoignage du grand Newton, professant hautement que « le principal objet de la philosophie naturelle est de raisonner sur les phénomènes, et non seulement d'expliquer le mécanisme du monde, mais encore et surtout de répondre à des questions comme celles-ci : D'où vient que la nature ne fait rien en vain ? Comment se fait-il que les corps des animaux soient construits avec tant d'art, et pour quelles fins sont disposées leurs diverses parties ? L'œil a-t-il été formé sans la science de l'optique, et l'oreille sans la connaissance de l'acoustique (2) ?... »

Ce grand génie ne pouvait faire une plus belle profession de foi en la finalité de la nature.

*
* *

III Réponse des sciences morales.

Que si l'étude de la finalité est déjà si importante dans les sciences de la nature, que dirons-nous de son importance autrement essentielle dans les sciences morales : sciences philosophiques, théologiques, historiques ou

(1) Leibnitz, *Discours de Métaphysiq.*, p. 354-357.
(2) Newton, *Optiq.*, quest. 28.

sociales ? Ici les causes finales règnent en maîtresses : la connaissance des causes efficientes ne suffit plus, puisqu'il s'agit de comprendre le pourquoi des actions humaines, et aussi de tirer des leçons du passé pour moraliser les hommes et les orienter vers leur fin dernière.

Aussi Bacon lui-même, malgré sa sentence fameuse, qui excluait si impitoyablement la recherche et l'étude des causes finales, n'hésitait pas à faire une exception pour cette catégorie de sciences. Tous les savants, tous les philosophes l'ont imité. Ceux-là mêmes qui ont critiqué le plus sévèrement l'emploi de la finalité dans les sciences naturelles, n'ont pu s'empêcher d'y avoir recours dans les sciences morales.

« La téléologie morale, a dit Kant, comble les lacunes de la téléologie physique et fonde enfin une théologie (1). »

Exception heureuse assurément, puisqu'elle préserve l'étude de la finalité d'une ruine totale ; mais exception peu logique, nous semble-t-il, car si la finalité existe quelque part dans le cosmos, elle doit s'étendre à toute la nature, et toute exclusion ne saurait être qu'arbitraire et inconséquente.

Fin dernière de l'homme.

Quoi qu'il en soit, remarquons ici, une seconde fois, le rôle fondamental de la finalité *intrinsèque*. C'est bien par l'étude intime de la nature humaine, de ses opérations raisonnables, de ses aspirations les plus profondes, que nous concluons à la nature de notre fin dernière : nous sommes faits pour le bonheur ; et le vrai bonheur, sans mesure et sans fin, auquel notre nature aspire, ne saurait être que le Bien suprême, comme le génie païen d'Aristote l'avait déjà pressenti, et comme il avait déjà su le formuler dans ces paroles d'or que la langue du

(1) Kant, *Critiq. du jugement* (Tissot, p. 153).

divin Platon n'a jamais surpassées : la fin de l'homme, sa béatitude, c'est la contemplation et le service de Dieu : τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν (1).

Telle est la fin intrinsèque, l'orientation immanente de l'âme humaine, et toutes les fins extrinsèques qui nous rapportent aux autres hommes, à la famille, à la patrie, par les liens d'une solidarité universelle, ne sont que des corollaires de cette fin principale.

Que si, à côté et au-dessus de cette fin naturelle, il a plu à Dieu, dans sa miséricordieuse bonté, d'ajouter une récompense encore plus haute, une sorte de divinisation par ressemblance dans la vision béatifique du ciel, et ici-bas dans la vie de la grâce qui nous y prépare, c'est là une fin extrinsèque surajoutée, greffée sur la première, à laquelle la raison seule ne peut prétendre, et qui, loin de détruire la première, la surélève et la complète d'une manière merveilleusement surprenante. Elle n'est plus objet de science, mais de foi.

Conclusion générale sur la Finalité.

Telles sont, en traits rapides, mais suffisants, croyons-nous, l'utilité capitale et la beauté de cette belle théorie de la finalité, dans tous les domaines de la pensée et de l'action. Non seulement son empire s'étend aux sciences morales, où les causes finales règnent sans conteste ; mais encore sur toutes les sciences de la nature, et jusque dans leurs plus hautes spéculations.

Le lecteur qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici ne sera plus surpris désormais d'entendre les philosophes de l'Ecole célébrer à l'envi la cause finale, comme la *reine des causes*, puisque son domaine s'étend sur toutes les autres causes ; — de les entendre surtout proclamer et défendre sa royauté, comme le boulevard avancé du spiritualisme et le plus beau triomphe de l'idée sur la matière.

(1) Arist., *Moral. à Eudème*, l. VII, c. 15, § 16.

Sans doute, tout dans la nature n'est pas idée, suivant l'inutile exagération de l'idéalisme, du moins tout y est régi et ordonné par l'idée, ὁ δὲ νόος πάντα διεκόσμησε (1). En sorte que, bien loin d'avoir « l'immobilité et la rigidité cadavérique des choses mortes », — comme on ose le dire dans la « nouvelle » école, — l'idée est la force irrésistible qui oriente l'évolution des mondes !

(1) *Anaxagoræ fragmenta* (Didot, p. 249).

VI

Les axiomes qui résument et fixent toute la théorie (1).

Avant de terminer, le lecteur nous saura gré de lui présenter, en raccourci, le tableau synthétique des axiomes les plus usités dans l'Ecole, qui résument à merveille et fixent toute la théorie. Nous les distribuerons en quatre groupes, suivant qu'ils se rapportent à l'acte et à la puissance, au mouvement, à la causalité ou à la finalité.

I Axiomes sur l'Acte et la Puissance.

1. *Actus melior est potentia.* L'acte est meilleur et plus estimable qu'une puissance même estimable (2). L'un est bon comme l'être, l'autre au contraire, quoiqu'il ne soit pas le non-être absolu ni le mal, est du moins un non-être relatif, une défaillance dans le bien. *Esse est melius quam non esse.* Voilà pourquoi l'*acte pur* et sans mélange de potentialité, est l'être infiniment parfait.

2. *Actus est perfectio potentiæ.* C'est en effet par l'acte que la puissance passe de l'indétermination à la détermination, de l'imperfection à la perfection. Aussi l'acte a-t-il été défini le complément de l'être, ἐντελέχεια, *ens perfectum*, tandis que la puissance n'est qu'un être commencé, *ens inchoatum*.

3. *Actus et potentia sunt contraria.* Puisque la puissance est un non-être relativement à l'acte, ces deux

(1) Cf. Signoriello, *Lexicon peripateticum*.— Reeb. *Thesaurus philosophorum*.

(2) Βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια. Arist., *Méta.*, l. VIII. c. 9, § 1.

notions sont opposées et s'excluent naturellement, d'où l'axiome suivant :

4. *Actu et potentia idem simul esse non potest.* Impossible d'être à la fois en acte et en puissance sous le même rapport. Cependant un acte peut être une puissance, et une puissance peut être acte sous des rapports différents. La faculté de penser, par exemple, est une puissance par rapport à la pensée, et c'est un acte en soi et par rapport aux êtres incapables de penser.

5. *Perfectio ultima rei est ejus operatio.* Une chose n'est parfaite qu'autant qu'elle opère (acte second). Ainsi l'homme n'est parfaitement homme qu'autant qu'il pense et agit en homme, c'est-à-dire raisonnablement.

6. *Qualis modus essendi, talis modus operandi* ; ou bien, *operari sequitur esse.* Telle nature d'être, telle opération. En conséquence, puisque l'opération est la manifestation la plus complète de l'être, c'est elle qu'il faudra interroger pour le connaître, en remontant par induction des effets à la cause.

7. *Actus est qui separat et distinguit.* C'est l'acte en effet qui, en déterminant leurs puissances, distingue les êtres, sert à les reconnaître et aussi à les définir : *Denominatio fit ab actu.*

8. *Actus et potentia sunt in eodem genere.* L'acte et la puissance qui lui répond essentiellement sont dans le même genre suprême, substance ou accident, c'est-à-dire que si l'acte est accidentel, la puissance sera accidentelle, et s'il est substantiel, la puissance sera substantielle, car rien de substantiel ne pourrait perfectionner quelque chose d'accidentel, ou réciproquement.

9. *Ex duobus entibus in actu non fit unum per se.* De deux êtres en acte on ne peut faire un seul être en acte. Mais si l'un est en acte et l'autre en puissance, ils peuvent se réunir, comme l'agent et le patient, dans un

seul tout accidentel, *ex utroque fit unum*, *sicut ex actu et potentia*.

*
* *

II
Axiomes sur le Mouvement.

10. *Motus est medium inter potentiam et actum*. Entre la puissance et l'acte il n'y a donc pas d'état intermédiaire stable, mais il y a le devenir, le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire le mouvement. De même qu'entre deux contradictoires : *aimer* et *ne pas aimer*, il n'y a pas de milieu proprement dit, mais il peut y avoir dans le même être passage de l'un à l'autre de ces deux états.

11. *Quod transit de potentia ad actum mutatur*. L'être qui passe de la puissance à l'acte change, puisqu'il acquiert une perfection qu'il n'avait pas.

12. *Quidquid mutatur est compositum*. L'être qui change est évidemment composé de puissance et d'acte. Aussi l'*acte pur* et sans mélange de potentialité ne change-t-il jamais. Il opère tous les changements sans en éprouver aucun.

13. *Agens agit in quantum est actu*, *patiens patitur in quantum est potentia*. L'agent agit, le patient subit ; ce sont là deux rôles distincts et opposés comme l'acte et la puissance, qui sont toute leur raison d'être.

14. *Non datur patiens sine agente*, ou vice-versa. Ces deux rôles sont en effet corrélatifs et simultanés ; en sorte qu'il répugne qu'il y ait, pendant le moindre instant, une passion sans une action correspondante, ni une action transitive sans une passion.

15. *Omnis actio agentis physici in motu est*. Dans les êtres corporels toute action implique un mouvement local. *Non est actio sine aliquo motu*. C'est le mouvement moléculaire qui produit ou accompagne le mouvement d'altération des qualités, tel que la chaleur,

comme celui-ci produit ou accompagne le mouvement de croissance ou de réduction.

16. Ces trois espèces de mouvement s'engendrent mutuellement : ainsi le mouvement local produit la chaleur, et la chaleur à son tour produit le mouvement local. En sorte que toute série de mouvements de même espèce est commandée par un mouvement d'une autre espèce. Ce premier moteur est donc immobile ou non-mu relativement à l'espèce de mouvement qui meut la série. C'est ce que signifie l'axiome : *Primum movens in quolibet genere est non motum in illo genere motus*, ou plus brièvement : *motus ab immobili procedit*. Vérité capitale, qui plus tard nous élèvera par degrés jusqu'au premier Moteur immobile de l'Univers, qui meut sans être mû.

17. *Nihil agit in distans* ; ou bien, *omnis actio fit per contactum* ; ou bien encore, *movens et mobile debent esse simul*. Ces axiomes découlent des précédents : si le mouvement local se trouve au fond de toute action physique, il n'y a pas d'action à distance, puisque le mouvement ne saurait aller du point A au point B, sans passer par tous les points intermédiaires. *Ab extremo ad extremum non datur transitus nisi per medium.*

*
* *

III Axiomes sur la Causalité.

18. *Ab indeterminato nihil determinatum oriri potest* ; ou bien, *Nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquid determinetur in actum*. La puissance étant, par sa nature même, indéterminée et indifférente entre plusieurs actes différents et même contraires, également possibles, a besoin de recevoir d'un autre son impulsion et sa direction. Telle est la raison d'être de la causalité. Ainsi notre intelligence, qui tend à connaître, a besoin d'être déterminée par l'attention et aussi par la présence de certains objets ; le

germe tend à se développer, mais il a besoin de l'excitation de la chaleur et des milieux ambiants. Cela est encore plus manifeste pour la puissance passive.

19. *Omne quod movetur ab alio movetur.* Tout ce qui passe de la puissance à l'acte est donc mû par un autre ou par une autre partie de lui-même, — les deux rôles d'agent et de patient étant contradictoires et incompatibles, dans le même sujet, sous le même rapport. C'est dans ce sens qu'il faut entendre cet autre aphorisme : *Nihil agit in seipsum*, ou *nihil est causa sui ipsius.*

20. *Actus est prior potentia.* L'acte prime donc la puissance, non seulement d'une priorité de raison, de nature et de fin, mais aussi d'une priorité de temps. D'où les axiomes : *Perfectum est prius imperfecto*; *agens patiente est nobilius*; *melius est dare quam accipere*, etc.

21. *Potentia passiva activæ correspondere debet*; — *Potentia activa passivæ correspondere debet*. Pour que l'agent puisse agir sur le patient, il faut qu'il trouve en lui certaines aptitudes qui lui correspondent. L'agent et le patient doivent être proportionnés et ordonnés l'un pour l'autre.

22. *Agens agit simile sibi.* L'action est l'expression même et la ressemblance de l'agent ; aussi rend-il semblable à lui la puissance qui reçoit passivement son action. Que si cette puissance lui était déjà devenue semblable, il ne pourrait agir sur elle, puisqu'il ne pourrait plus la faire passer de la puissance à l'acte qu'elle aurait déjà : *Agens non agit in simile, quatenus simile.*

23. *Motum accipit formam sine materia.* Il est clair que le mobile ne reçoit que l'acte et la ressemblance de l'agent, et nullement sa substance matérielle.

24. *Accidens non migrat de subjecto in subjectum.* Les accidents ne voyagent pas de substance en subs-

tance. Par conséquent, la qualité nouvelle suscitée dans le patient n'est pas un fragment des qualités de l'agent.

25. *Actio transiens est alicujus ad aliquod.* L'action transitive n'est pas un accident absolu, mais au contraire essentiellement relatif et commun à deux termes à la fois, actif et passif, qui concourent à le produire.

26. Elle est donc à la fois dans l'agent, *Actio est in agente*, comme dans son principe d'origine, *tanquam in principio a quo* ; mais elle est aussi et surtout dans le patient, comme dans son terme et sa fin : *Actio est in passo, ut in termino in quo.* Par conséquent, l'action est la réalité physique qui informe à la fois l'agent et le patient, et qui produit ainsi la communication des substances : *Actio est realiter media* (le trait-d'union) *inter agens et patiens.*

27. Il ne faut donc pas considérer l'action donnée par l'agent, et l'action reçue par le patient comme deux actions différentes, combinées dans une résultante, mais au contraire comme une seule et unique action, considérée à des points de vue différents : *Actus motivi non est alius ab actu mobilis*; *Idem est actus moventis et moti sed ratione differunt.*

28 En sorte qu'au moment précis de l'action et de la passion, l'agent et le patient ne forment accidentellement qu'un seul tout, un seul sujet composé ; l'acte du premier informe la puissance du second : *Ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia.*

29. Il ne faudrait pas croire cependant que l'action de l'agent soit reçue toujours tout entière et adéquatement par le patient. Non, elle n'est reçue que dans la mesure de la capacité du patient. Mais quel que soit le peu de capacité du patient, cela ne change pas la nature de l'action qu'il reçoit : *Quidquid recipitur in alio, ad modum* (à la mesure) *recipientis recipitur.*

30. Quoique le moteur subisse d'ordinaire le contre-coup de la réaction de son mobile et devienne à son tour patient : *Agens agendo repatitur* ; cependant, par cela seul qu'il opère un changement dans un autre, il n'en éprouve aucun en lui-même, et nous pourrions concevoir un moteur parfait qui meuve sans être mû lui-même, qui agisse sans pâtir, qui donne sans s'épuiser ni s'affaiblir : *Agens agendo non movetur*. C'est le cas des moteurs spirituels.

31. Enfin voici un dernier axiome sur la causalité, qui permet de distinguer empiriquement ce qui est cause de ce qui ne l'est pas : *Causa sublata tollitur effectus, et causa posita ponitur effectus.* Cet axiome est facile à justifier en théorie, mais son application est assez délicate, surtout à cause du nombre restreint de nos expériences possibles. Aussi ne suffit-il pas toujours à distinguer la vraie cause des simples conditions de son exercice. Le cerveau, par exemple, pourrait être une simple condition à l'exercice présent de la pensée, que d'autres conditions pourraient suppléer dans la vie future. Ici l'expérimentation ne suffit plus ; c'est à la raison de décider.

*
* *

IV Axiomes sur la Finalité.

32. Le mouvement étant impossible sans une orientation vers un but, l'orientation ou la finalité est donc une condition d'exercice indispensable à la cause motrice. En ce sens, on dit que la cause motrice est déterminée ou mue par la cause finale : *Finis movet efficientem*. Mais cette espèce de motion de la cause motrice n'est qu'une impulsion idéale, et non pas physique. Elle ne pousse pas, elle attire plutôt, comme l'objet aimé, ὡς ἐρώμενον.

33. *Finis non movet nisi cognitus.* Le poète disait pareillement : *ignoti nulla cupido*. Mais le but où l'on

tend peut être connu de trois manières bien différentes : 1° On peut connaître à la fois *matériellement* l'objet poursuivi, et le reconnaître *formellement* comme fin : c'est la manière d'agir de l'être raisonnable. 2° Ou bien seulement le connaître *matériellement*, comme le font les animaux. 3° Enfin la connaissance du but peut n'être qu'indirecte, et ne se trouver que dans l'auteur du mécanisme qui tend au but. Ainsi la flèche tend au but par l'intention de l'archer, et l'horloge marque l'heure par la volonté de l'horloger. Cette finalité aveugle, *intentio naturæ*, ne s'explique pas par elle-même, mais par une finalité intelligente qui l'a ainsi disposée.

34. Tout être agit donc, directement ou indirectement, pour une fin : *omne agens agit propter finem*. En sorte que rien n'agit naturellement au hasard et sans but : *Deus et natura nihil faciunt frustra*. Le hasard ne se trouve jamais dans l'action des causes naturelles, mais seulement dans leur rencontre qui peut être fortuite. Il y a donc des effets indirects et fortuits, mais il n'y a pas de cause fortuite agissant au hasard.

35. Ce but que poursuit tout être dans la nature, c'est son propre bien : *Bonum est finis cujuslibet rei* ; *Bonum solum potest finalizare*. Le malheur, comme tel, n'est jamais voulu : *malum est præter intentionem*. En effet, dans la nature tout a besoin d'être et de se développer ou de vivre plus pleinement. La puissance active tend vers son acte ; la puissance passive l'attend ; l'acte premier tend vers l'acte second : toute créature imparfaite aspire vers ce qui doit être son complément et sa perfection. C'est cette vérité profonde qu'expriment les divers axiomes : *Potentia dicitur ad actum* ; — *Frustra esset potentia quæ non posset redegi in actum* ; — *Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat* ; — *Unumquodque est propter suam ope-*

rationem ; — *Natura intendit sibi conveniens, fugit sibi repugnans*, etc.

36. Non seulement la nature tend vers le *bien*, mais elle recherche toujours le *mieux*, autant que possible : *Natura semper facit melius quod potest*. De là, la loi de constance : *idem semper facit idem* ; la loi de progrès : *Natura incipit ab imperfectioribus* ; la loi d'économie ou de la moindre action : *Natura agit in linea recta* ; *Natura compendio studet*, etc. Enfin, la loi d'ordre et d'harmonie générale, réalisée par la subordination des fins particulières : *Finis particularis ordinatur ad finem communem*.

37. En présence de cet art divin de la nature, si merveilleux, l'art humain essaye de copier et d'imiter : *Ars est simia et imitatrix naturæ* ; mais il restera toujours dominé et comme écrasé par son immense supériorité : *Natura longe superat artem*.

38. La primauté de la cause finale sur toutes les autres causes n'est plus qu'un simple corollaire de tout ce qui précède : *Causa finalis est prima inter causas*. Elle est la reine : *Causa causarum*, puisqu'elle commande à toutes. Elle commande aussi les moyens : *Finis est mensura mediorum* ; et partant, elle est ce qu'il y a de plus noble : *Finis est nobilior iis quæ sunt ad finem*. Elle est le soleil du monde pratique de l'action, comme le premier principe est le soleil du monde spéculatif : *Finis ita se habet in operativis sicut principium in speculativis*.

39. Cette primauté de la cause finale n'empêche pas cependant que toutes les causes ne se rendent de mutuels services, et, pour ainsi dire, qu'elles ne se causent mutuellement : *Causæ sunt invicem sibi causæ*. Ainsi sans la fin, l'agent ne saurait entrer en exercice ; et sans agent, la fin serait stérile et sans effet. De même, la forme sans la matière ne pourrait rien informer, et la matière ne

pourrait exister sans une forme. Il y a donc entre les quatre causes une dépendance réciproque ; et la reine elle-même est au service de ses sujets. Telle est la hiérarchie merveilleuse que Dieu a établie dans la nature, aussi bien que dans le royaume des âmes, où celui qui commande doit servir en commandant, réalisant ainsi son titre démocratique de *servus servorum Dei*, suivant l'ordre formel du Maître : « *Primus erit omnium servus* (1) ».

Ce tableau, quoique fort abrégé, des axiomes les plus fréquemment employés dans l'École initiera le lecteur à l'étude des chefs-d'œuvre de nos grands Docteurs, en même temps qu'il lui permettra d'admirer dans sa vaste et grandiose synthèse une théorie sans rivale, qu'Aristote et S. Thomas ont su marquer du sceau de leur sublime génie, et qui ne saurait être dédaignée que par ceux qui l'ignorent.

(1) *Marc*, X, 44 ; — *Matt.*, XX, 27.

ÉPILOGUE

Application de la Théorie à la Perception des sens externes.

Fécondité de notre théorie.

Notre traité de l'Acte et de la Puissance ou du Mouvement est ainsi terminé ; et cependant, avant de clore ce premier volume, nous ne pouvons résister au vif désir que nous éprouvons de laisser au moins entrevoir au lecteur, par anticipation, combien cette antique théorie est riche et féconde en applications presque indéfinies.

Déjà nous pourrions la voir projeter des lumières inattendues sur un des plus obscurs problèmes de la philosophie, celui de l'objectivité de la perception des sens externes où se fait la rencontre énigmatique du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, et où nous prenons contact avec les réalités étrangères. Par exemple, si, dans une étreinte cordiale, je serre la main de mon ami, comment se fait-il que mon moi, sans sortir de lui-même, saisisse si clairement l'action et la forme du non-moi ? Si un aveugle palpe une figure en relief, comment se fait-il qu'il puisse en distinguer si nettement tous les contours et les moindres détails ?

Le problème de l'objectivité.

Ce fait si simple, si banal, soumis à l'analyse de la raison, devient un mystère profond semé d'écueils redoutables, où sont venus se heurter et se briser les maîtres les plus réputés de la philosophie moderne, tels que Leibnitz et Kant, qui ont déclaré impossible l'action dite transitive, et nié que deux termes étrangers l'un à l'autre puissent jamais entrer en relation.

Pour eux, à peu près unanimement, « la pensée (ou la sensation) ne peut atteindre qu'elle-même » : — le simple mot de « réalité-connaissance » est une contradiction

et un non-sens ; — non sens, à plus forte raison, la confrontation de notre pensée avec le réel, pour la rendre de plus en plus vraie ou conforme à ce réel, suivant l'antique définition de la vérité : *adæquatio rei et intellectus*. Ce serait là une notion « périmée » et une absurdité si manifeste, qu'on ne sait plus comment s'y prendre courtoisement pour excuser S. Thomas de l'avoir enseignée.

Ses graves difficultés

« Un *dehors* et un *au-delà* de la pensée, écrit gravement M. Le Roy, est, par définition, chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection... La pensée en se cherchant un objet absolu ne trouve jamais qu'elle-même ; le réel conçu comme chose purement donnée fuit sans fin devant la critique... Il faut donc conclure, ajoute-t il sans hésiter, avec toute la philosophie moderne (?), qu'un certain idéalisme s'impose (1). » C'est donc, pour tous nos modernes, la pensée qui se saisit et se contemple elle-même, en croyant saisir et contempler un objet ! Quelle illusion étrange et fantastique !

Pour nous, au contraire, c'est ce *solipsisme* idéaliste, si énergiquement repoussé par S. Thomas (2), qui est absolument invraisemblable et impensable. Non seulement il est contraire aux premières données du sens commun, et contraire au témoignage le plus éclatant de la conscience, — dont le regard ou l'étreinte enveloppe à la fois le moi et le non-moi, de l'aveu de tout homme qui réfléchit ; — mais encore il est contradictoire en soi. Que serait-ce qu'une connaissance sans objet connu ? une représentation sans objet représenté ? une pensée de rien ?... La pensée n'est donc pas le *terme* de la

(1) Le Roy, *Revue de Méta. et de Morale*, juillet 1907, p. 488, 495.

(2) Cf. S. Thomas, 1a, q. 76, a. 2 ; q. 85, a. 2 ; — *III de Anima*, l. 8, in fin. ; — *Contr. Gent.*, l. 2, c. 75, ad 3. — 4, d. 49, q. 2, a. 1, 15m. — *De Verit.*, q. 18, a. 1, 1m. — *Quod.* 7, 1, c.

connaissance, mais le *moyen* de connaître; ou, comme l'a si bien dit le saint Docteur, traduisant en style lapidaire le bon sens du genre humain : *non est id* QUOD *cognoscitur, sed id* QUO *cognoscitur* (1). Elle fait connaître, sans être elle-même connue directement, et ne se connaît que par un retour sur elle-même.

Notre théorie en donnera la clef.

Reste à expliquer le mystérieux *comment* de ce fait dont l'existence est aussi claire pour la conscience que pour la raison, et que les philosophes, — suivant leur vieille habitude, — se sont empressés de traiter d'*illusion*, sous prétexte qu'il serait impossible à comprendre.

Que si l'antique théorie, trop universellement oubliée, du mouvement et de son action dite transitive, pouvait nous donner la clef de l'énigme réputée insoluble, cette puissante fécondité, — qui est un signe certain et pour ainsi dire la pierre de touche des principes premiers et des vérités fondamentales, — ne serait-elle pas une réhabilitation et une revanche triomphale ? Nous allons l'essayer, et tenter cette décisive contre-épreuve de notre théorie.

Observation préalable

Observons seulement, que, dans tout ce qui va suivre, nous supposerons connue la doctrine de l'union substantielle de l'âme avec le corps et de l'unité du sujet sentant. C'est l'*organe animé* qui sent. Et ce n'est pas seulement l'organe nerveux central (le cerveau) qui sent, mais aussi l'organe périphérique. Du reste, celui-ci n'est qu'une expansion du premier, un centre nerveux porté à la périphérie, comme on l'observe dans l'évolution de l'embryon. En sorte que ces deux thèses, de la perception immédiate des sens externes et du composé humain que nous démontrerons ailleurs (2), sont pour nous inséparables et marchent de pair.

(1) S. Thomas, 1a, q. 85, a. 2.
(2) Voy. t. II, p. 207-255, pour la thèse du « composé humain : — et pour la sensation par les organes périphériques, t. V, p. 117-154.

*
* *

La sensation est une espèce de mouvement.

C'est Aristote qui, le premier, nous a enseigné que la sensation est une espèce de mouvement, soumise à la théorie générale du mouvement et de l'action transitive : « La sensation en acte, nous dit-il dans sa Physique, est un mouvement qui se passe dans le corps, lorsque le sens est mû ; ... le mobile animé a conscience de ce qu'il éprouve, le mobile inanimé n'en a pas conscience (1) ; » c'est la seule différence. Ailleurs, il applique à la sensation les lois du mouvement, et par ce procédé il arrive aux solutions les plus ingénieuses et les plus vraisemblables de plusieurs autres questions (2).

S. Thomas ne tient pas un autre langage ; il nous provoque sans cesse à comparer le sensible et le sens au moteur et au mobile, à l'agent et au patient. « Sensus autem comparatur ad sensibile, sicut patiens ad agens (3). » — « Ut probat Philosophus (*De anima*, II, c. 5) sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente (4). »

Sensation et connaissance.

Mais s'il tient à nous apprendre que la sensation est un mouvement, il ne tient pas moins à nous faire bien remarquer que le mouvement sensible n'est pas encore la connaissance, qu'il la précède seulement et la provoque. « Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens (5). »

(1) Ἡ γὰρ αἴσθησις ἡ κατ' ἐνέργειαν κίνησίς ἐστι διὰ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως... καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον. Arist. *Phys.*, l. VII, c. 2, § 4. — « Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitivæ sicut plantæ. » S. Th., I, q. 84, a. 2.

(2) Arist., *De sensu*, c. 3 ; c. 7.

(3) S. Th., *De veritate*, q. 26, a. 3.

(4) *Contra Gent.*, l. II, c. 57. — Arist., *Méta.*, IV, c. 5, fin.

(5) *Summa th.*, Ia. q. 56, a. 1.

De ces textes, et d'une foule d'autres que nous étudierons ailleurs plus longuement (1), il résulte (ce qu'il est facile de vérifier par notre expérience) que la perception des sens traverse deux phases successives et chronologiquement distinctes :

1° L'objet agit sur l'organe sensible comme le moteur sur le mobile, en lui communiquant son acte. C'est la phase *passive*.

2° Cet acte physique est perçu par le sens qui le reçoit et en prend directement conscience (2). C'est la phase *active* de l'*intuition*, qui se termine en s'exprimant par une *représentation*.

Résumé de la théorie sur l'action transitive.

Il suffira donc, pour bien comprendre d'abord la première phase passive, de nous rappeler ce que nous en avons dit dans la théorie du moteur et du mobile, et que nous résumerons ainsi :

1° *Avant* le choc, le moteur, — par exemple, le rayon de lumière, la figure de l'objet, — est en acte ; le mobile en puissance passive de recevoir cet acte ;

2° *Pendant* le choc, l'acte du moteur est dans le mobile qu'il informe. Il n'y a réellement qu'un seul acte commun à l'agent et au patient ; il n'y a qu'une distinction purement logique entre l'acte produit par l'agent et l'acte reçu par le patient ; comme la route d'Athènes à Thèbes, nous a dit Aristote, est la même que celle de Thèbes à Athènes, quoique le sens soit différent (3). Il y a donc identité d'acte, mais bien entendu pas d'identité de substance : « Accipit formam sine materia. »

3° Au contraire, *après* le choc, l'acte du mobile n'est

(1) Cf. t. V, *L'objectivité des sens externes*.

(2) Il ne s'agit pas ici de la conscience *réfléchie*, mais *directe* seulement.

(3) Par *acte commun* à l'action et à la passion, il faut donc bien se garder d'entendre *une résultante* de deux actions différentes : ce serait là un énorme contre-sens et contre-bon-sens, comme nous l'avons expliqué (p. 237 et suiv.). Ajouter que les deux actes sont *un* par ressemblance ou par définition, serait en outre retomber dans la théorie des images intermédiaires. Cette correction est insuffisante.

plus identiquement le même que celui du moteur ; la forme du mobile n'est pas un fragment de la forme du moteur, mais une forme nouvelle qu'a engendrée, pour ainsi dire, leur union. En d'autres termes, le moteur n'a laissé que son empreinte dans le mobile ou ne lui a communiqué qu'un mouvement *semblable* au sien.

Cette théorie générale bien comprise, il est facile de l'appliquer à la perception des sens, notamment au toucher et à la perception des qualités *premières* : présence, étendue, figure, résistance, dureté, etc. Le lecteur, s'il le veut, peut excepter les qualités *secondes*, telles que les couleurs, les sons, etc. (1). Mais nous nous réservons de montrer ailleurs, que cette exception n'est nullement justifiée par les données scientifiques, comme M. Bergson et plusieurs autres contemporains ont déjà eu le courage de le reconnaître, malgré les préjugés contraires, si tenaces soient-ils (2). Son application à la perception des sens.

L'objet sensible agit donc sur le sens, comme le moteur sur le mobile, par exemple, nous dit Aristote, comme le cachet sur la cire. Or, si la cire *avait conscience*, au moment même du contact ou de l'impression, elle percevrait nécessairement l'acte extensif et figuré ou la figure du cachet qui s'imprime en elle et qui l'informe, puisque l'acte du moteur est identique à l'acte reçu dans le mobile. « Unus et idem actus sensibilis et sentientis sed ratione differunt (3). » — « Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia (4). » Eh ! pourquoi le rôle de la connaissance ne consisterait-il pas à saisir tel quel ce qui

(1) « Il est le seul (le tact) à prendre pied dans l'absolu. » Piat. *Insuff. des phil. de l'intuition*, p. 72.

(2) « Les données de nos différents sens sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles-mêmes, plutôt qu'en nous ». Bergson, *Matière et Mém.*, p. 39, 66, 217, 225, 228. — Cf. notre étude sur l'*Objectivité*, p. 155-236.

(3) S. Th., *De anima*, l. III, lec. 2.

(4) S. Th., 1a, q. 55 a. 1, ad 2m. — Arist., *De anima*. l. III, c. 2.

lui est donné ? Or quelque chose nous est certainement donné dans le contact, comme le montre l'état de passivité où nous sommes vis-à-vis des résistances, des reliefs et des figures, des lumières et des sons, etc...

Mais *après* le moment du contact ou de l'impression, cette identité d'acte a cessé, l'action du cachet a disparu, et la cire n'aurait plus conscience que de l'*effet* de cette action, c'est-à dire de la nouvelle forme subjective produite en elle pendant l'impression du cachet, *si elle persévère encore*.

Exemple tiré des *phénomènes d'influence*.

Un autre exemple va achever de mettre en lumière la simplicité et la vérité de cette théorie. Nous l'emprunterons aux expériences de physique si connues sous le nom de « *phénomènes d'influence* ».

Deux cordes de violon étant fixées à une certaine distance l'une de l'autre, et tendues de manière à donner exactement la même note, si l'on en fait vibrer une, l'autre entrera *spontanément* en vibration, et résonnera à l'unisson, parce que l'onde sonore ayant rencontré sur son passage un corps disposé à la recevoir et capable de vibrer à l'unisson, lui a communiqué son acte et lui a imprimé sa ressemblance (1).

Si, par hasard, cette deuxième corde était vivante et *avait conscience*, que devrait-elle percevoir ?

1° *Avant* le passage de l'onde sonore, elle n'aurait conscience que de son repos.

2° *Pendant* l'impulsion de l'onde sonore, elle aurait conscience de cette action sonore étrangère qui la frappe, qui la pénètre et qui l'anime. Ce serait un acte de *perception extérieure et objective*.

3° *Après* le passage de cette onde sonore, elle n'au-

(1) Au lieu de choisir comme exemple les phénomènes « d'influence *sonore* », nous aurions pu prendre les phénomènes « de resonnance *lumineuse* », qui leur sont tout à fait comparables, ou bien ceux d'influence par « rayonnement *calorique* », par « induction *électrique* », etc.

rait plus conscience que d'elle-même, et de sa propre modification vibratoire, si elle persévère en s'affaiblissant après l'impulsion reçue (1). Ce serait un acte de *perception interne et subjective*.

Son application aux fibres de Corti.

Eh bien, ce que nous venons de supposer dans cette seconde corde de violon, se réalise exactement dans les fibres de Corti dont l'oreille est pourvue, et qui sont semblables à une harpe pleine de vie et de conscience. Ces fibres de Corti vibrent par un simple phénomène d'influence à l'unisson de toutes les notes et de tous les timbres sonores. De même, les bâtonnets et les cônes de la rétine, les papilles du tact et les fibres de tous les autres sens vibrent pareillement à l'unisson de tous les phénomènes lumineux, caloriques, etc., qui viennent à les frapper, et nous donnent fidèlement le *bis* de tous les phénomènes sensibles (2). En sorte que le phénomène interne de l'organe mû est identique au phénomène externe ; c'est toujours un phénomène physique ; il s'y ajoute seulement, sans le dénaturer, le sentiment de la conscience, ou si l'on préfère la double intuition consciente du non moi et du moi, de l'action

(1) Les fibres de Corti ne vibrent guère que pendant le passage de l'onde sonore, comme le prouve l'audition distincte et sans confusion des triples et des quadruples croches. Au contraire, la rétine peut encore vibrer après le passage de l'onde lumineuse, comme le démontre la persistance de *l'image consécutive*, ou bien l'expérience vulgaire d'un tison ardent que l'on agite et qui nous apparaît comme un cercle de feu.

(2) Εστι γάρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις. « Senssu habet in se figuras motusque similes. » Arist., *De memoria*, c. 2. — « Videns est tanquam coloratum quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato... quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia...Et non solum videns est tanquam coloratum et simile colorato ; sed etiam actus cujuslibet sensus est unus et idem subjecto cum actu sensibili, sed ratione non est unus. — Unus et idem est actus sensibilis et sentientis, sed ratione differunt. Actus sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio ; et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibilibus. » S. Th. *De anima*, l. III, lec. 2. — Cf. Arist., *Phys.*, l. III. *De anima*, l. III, c. 2.

reçue et de la passion produite en nous, ainsi que toutes les émotions qu'un phénomène physique ne peut manquer d'exciter, par réaction, dans un être vivant qui le subit avec conscience ; émotions indéfinissables, mais qui se traduisent toujours par la peine ou le plaisir, l'attrait ou la répulsion, etc.

Double jeu des organes des sens externes.

Dès lors, on conçoit facilement qu'un instrument qui vibre à l'unisson du phénomène extérieur, et qui nous en reproduit le *bis*, d'une manière pour ainsi dire automatique et passive, puisse être un instrument de perception extérieure et même de perception immédiate ; tandis qu'un organe qui exercerait une *activité propre* à l'occasion d'une excitation extérieure de nature différente, par exemple, une lyre qui résonnerait sous les doigts de l'artiste, et produirait des sons propres fort différents de l'action mécanique qui les excite, — comme l'ont imaginé les inventeurs de l'hypothèse des *énergies spécifiques* propres à chaque nerf (1), — ne pourrait être un organe de perception extérieure. Serait il vivant et conscient, il ne nous révélerait que des émotions intérieures, signes et étiquettes symboliques des causes inconnues qui les ont provoquées.

Ce qui a trompé les savants.

Ce qui a trompé les savants défenseurs de cette seconde hypothèse, c'est que les nerfs sensibles de nos organes, qui vibrent *par influence* dans le cas de perception normale, peuvent aussi, comme la lyre, vibrer de la seconde manière *par réaction*. C'est le cas des phosphènes, des lueurs et des images subjectives qui se produisent artificiellement par des excitations mécaniques ou morbides. Notez que dans les deux cas, les nerfs doivent être doués d'*énergie spécifique*, soit pour vibrer passivement par influence, soit pour vibrer

(1) Cf. *supra*, p. 93, *note* 2. Wundt y reconnaît que la dotcrine des *énergies spécifiques* n'est qu'un écho physiologique du subjectivisme kantien, et nullement une interpretation impartiale des faits scientifiques.

activement par réaction. Mais ce dernier cas ne nous montre qu'un jeu anormal, que l'on a tort de confondre avec le jeu naturel et normal de ces merveilleux instruments (1).

Double jeu de l'œil.

Ce double jeu est encore plus manifeste dans l'organe visuel, car l'œil humain, semblable à la chambre noire de nos photographes, peut être à volonté un instrument de réception des images extérieures, ou, en sens contraire, un instrument de projection de ses propres images. Raison de plus, encore une fois, pour éviter avec soin de les confondre. Dans le jeu normal, celui de la perception objective, le sens ne doit point jouer un rôle *actif*, mais un rôle *passif*, au moins dans la première phase de la sensation externe.

Ce mécanisme étant bien compris, il devient possible et même assez facile d'expliquer les diverses énigmes contenues dans le phénomène de la perception sensible.

*
* *

1° Explication de l'extériorité.

1° Et d'abord le *sentiment d'extériorité* que nous éprouvons lorsqu'un objet nous frappe, s'explique désormais tout naturellement. Si le patient reçoit réellement en lui-même l'action étrangère de l'agent, il n'est plus étonnant qu'il ait conscience de saisir le non-moi dans le moi. Dès lors, sentant en nous une action qui n'est pas à nous, mais à un agent étranger, il est tout naturel que nous cherchions à la projeter au dehors, dans la direction d'où elle vient, à la remettre pour ainsi dire à sa place, à la distance exacte que l'expérience du tact nous a apprise.

(1) Voilà une nouvelle preuve qu'il est au moins dangereux de chercher l'explication du jeu naturel de nos facultés dans les faits anormaux et pathologiques : un même instrument pouvant être employé de diverses manières, normalement ou à contre-sens, et produire des effets différents.

Témoignage de M. Bergson.

Cette explication si simple et si lumineuse de nos vieux scolastiques a été remise en honneur au Collège de France par M. Bergson, avec un courage qui n'est pas sans mérite, et malgré l'opposition de ses meilleurs disciples. « Nous saisissons, dit-il, dans notre perception, tout à la fois, un état de notre conscience et une réalité indépendante de nous (1) ». Que si au contraire, ajoute-t-il, ma conscience, — loin de saisir en moi une action étrangère, — ne pouvait y saisir que le moi et les modifications du moi, il serait impossible d'expliquer le sentiment que nous éprouvons d'extériorité et de présence du non-moi. Ce serait un vrai « miracle » comme le dit ironiquement M. Bergson, ou plutôt un contre-sens et un contre-bon-sens.

Il ne serait pas moins impossible de faire un triage entre toutes nos sensations également subjectives, pour projeter les unes à l'extérieur, tandis que nous refusons de projeter les autres Et cependant, ce triage nous le faisons à merveille. Ainsi, lorsque je palpe une pointe d'aiguille, j'attribue, non pas au doigt mais à l'aiguille, la figure pointue, et je me garde bien de lui attribuer la piqûre en creux ou la douleur que j'éprouve. Je reconnais donc entre ces deux phénomènes une différence radicale, comme entre la perception du moi et celle du non-moi : l'un et l'autre sont également donnés par la conscience.

Une objection : l'halluciné.

On nous objecte aussitôt les cas d'hallucination et de folie, où le moi et le non-moi paraissent se confondre et ne pouvoir plus se distinguer. Nous aurons deux réponses : 1° Ces cas seraient ils des contrefaçons complètes, impossibles à distinguer, — ce que nous n'accordons pas, — la contrefaçon supposerait encore l'original contrefait, bien loin de le supprimer. L'hallucination sup-

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, p. 227. 244.

pose donc la vraie perception externe, sans laquelle la contrefaçon serait impossible. M. Bergson fait aussi la même réplique à ceux de nos contemporains qui s'inclinent encore avec un respect idolâtrique devant la formule paradoxale de Taine : « la perception est une hallucination vraie. » — Voici ses paroles : « Nous l'avons déjà dit, et nous ne saurions trop le répéter : nos théories (modernes) de la perception sont tout entières viciées par cette idée que si un certain dispositif produit, à un certain moment donné, l'illusion d'une certaine perception, il a toujours pu suffire à produire cette perception même (1). » Mais il faut aller plus loin et nier que l'halluciné ne puisse plus distinguer le moi et le non moi. Ce sera notre seconde réponse. Première réponse.

2° L'halluciné qui, par exemple, se croit piqué par des pointes d'aiguilles, et qui souffre réellement, n'attribuera jamais aux aiguilles, ni à un autre objet, sa propre douleur. En effet, il ne projette point au dehors sa modification subjective douloureuse. Il ne confond donc nullement le moi avec un non-moi, et les distingue très bien. Il se croit seulement piqué par des aiguilles réelles, alors qu'elles sont imaginaires : ce qui est bien différent. Il est vrai qu'il projette au dehors ses images visuelles hallucinatoires et qu'il est tenté de les prendre pour des objets étrangers. De telles images proviennent, en effet, habituellement d'objets étrangers, et le malade ne se doute même pas qu'elles puissent provenir de son cerveau ou de sa rétine. La confusion est donc facile au premier abord et excusable. Mais si l'halluciné garde son sang-froid, et s'il observe avec calme un phénomène si extraordinaire, il reconnaît bien vite que la contrefaçon est si grossière qu'il est impossible de la confondre avec la perception ordinaire. Deuxième réponse.

(1) Bergson, *Matière et Mém.*, p. 239.

Donc, encore ici, l'halluciné peut distinguer le moi et le non-moi, le phénomène subjectif du phénomène objectif. Nous étudierons bientôt ces deux processus de la perception et de l'hallucination, et nous verrons qu'ils ont des caractères si opposés que, pour les confondre, le philosophe devrait ignorer les premières données de l'observation physiologique.

*
* *

2° Le Passage du subjectif à l'objectif.

2° En second lieu, le fameux *passage du subjectif à l'objectif*, qui a été l'écueil le plus redoutable de la philosophie moderne, — à ce point qu'on est convenu de ne plus s'en occuper, tellement il est reconnu chimérique, — n'est plus qu'un *pseudo-problème*, qui, en effet, ne doit plus se poser, mais pour une tout autre raison : c'est qu'il n'y a pas de passage à franchir.

En fait, comme l'a si bravement affirmé M. Bergson, au grand scandale de ses contemporains : « *En fait, nous nous plaçons d'emblée dans les choses*... Notre perception est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous, plutôt qu'en nous (1). » Ces paroles, d'apparence hyperbolique, ont un sens très vrai : si l'action étrangère du non moi est vraiment reçue dans le moi, à son tour l'intuition du moi est en elle directement, « d'emblée », et sans avoir à traverser aucune image intermédiaire.

Sans doute la *passion*, qui est une condition requise pour l'intuition en nous de l'action, est vraiment une image de l'action, et c'est pour cela que les scolastiques lui ont donné le nom si expressif de *species impressa*. Mais la passion joue ici le rôle de trait d'union entre l'agent et le patient, et non pas celui d'image intermédiaire qui les sépare ; serait-elle l'objet de la connaissance *réflexe*, elle n'est nullement l'objet de la perception

(1) Bergson, *Matière et Mém.*, p. 244 ; Cf. p. 39-40.

directe des sens externes, car celle-ci saisit immédiatement l'action elle-même de l'objet présent, par le procédé très simple que nous avons expliqué.

Si l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte, à deux faces, comme l'endroit et l'envers ; et si l'action de l'agent est réellement dans le patient, je dois saisir immédiatement dans le moi l'action du non-moi, lorsqu'elle me frappe. Il est donc parfaitement inutile de chercher le fameux « pont suspendu » aussi impossible à trouver que la pierre philosophale. Il suffit de ne plus séparer ce que la nature a uni : l'action du moteur et la passion du mobile (1). Ainsi s'explique cette croyance invincible, ou plutôt cette *évidence* invincible qu'en percevant par les sens le monde extérieur, nous percevons autre chose que des idées ou des modifications sensibles du moi, et que nous atteignons directement et immédiatement quelque chose des objets extérieurs eux-mêmes, à savoir leurs actions physiques. *Le pseudo-problème du pont.*

Ici *être* et *paraître* ne font qu'un ; c'est bien le réel lui-même, l'absolu qui est saisi. Sans doute, ce réel n'est saisi par chacun de nos sens que par fragments très incomplets, mais cela suffit pour que notre travail spontané ou réfléchi de reconstruction synthétique de l'objet total, à l'aide de tous ces fragments, s'opère sur des données réelles et objectives.

Qu'il en soit bien ainsi, et que nous saisissions directement l'*action* physique qui nous frappe, et non pas la *passion* que cette action produit en nos organes, c'est encore l'observation des faits qui va le confirmer. En *C'est l'action qui est perçue et non la passion.*

(1) Si Descartes, après avoir admis que « l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose », ne tire pas de ce principe des conclusions identiques aux nôtres, c'est qu'après avoir nié l'union substantielle du corps et de l'âme, il n'a plus reconnu l'action véritable du corps sur l'âme, ni de l'objet senti sur le sujet sentant. Il paraît n'admettre qu'une espèce d'harmonie préétablie. — Voy. *Lett.* X, 96. — *L'Homme*, IV, 761, — etc.

effet, l'expérience nous apprend que la passion est toujours l'image à l'envers de l'action. Ainsi, par exemple, l'action d'un *relief* imprimé dans l'organe sensible produit une passion *en creux*, et l'action d'une figure *convexe*, une passion ou empreinte *concave*, et réciproquement ; l'action lumineuse d'un objet *droit* produit une image *renversée* sur la rétine, etc. En sorte que la passion, étant l'image retournée de l'action, nous ferait tout voir à l'envers. C'est donc bien l'action, et non la passion correspondante, qui est l'objet, *id quod*, de la perception normale ; la passion (*species impressa*) n'est qu'un moyen (*id quo*), une condition requise pour l'union immédiate de l'agent et du patient, et pour la perception de l'action de l'agent dans le patient (1).

Rôle de la *passion.*

Que si l'on insiste et si l'on nous demande encore pourquoi la passion est une condition requise à la perception de l'action, nous répondrons par la grande loi psychologique en vertu de laquelle nous ne prenons conscience du moi que dans son opposition avec le non-moi et réciproquement. Mais quoique l'*agir* ne soit perceptible pour nous que dans le *pâtir*, c'est bien l'action qui est perçue dans la passion qui la réfracte, et où elle se mire comme dans un fidèle miroir, selon la belle image de S. Thomas (2).

Contre-épreuve.

Tirons maintenant les conséquences de cette profonde doctrine. Si nous saisissons les corps ou les forces matérielles de la nature par leurs actions, et autant que l'action d'une force peut représenter cette force, — dès lors, nous connaissons non seulement l'existence de ces forces, mais aussi leurs opérations ou manifestations, et nous avons des données suffisantes pour atteindre par raisonnement et approximations successives, la nature

(1) Du reste si l'intuition d'une réalité quelconque était impossible sans une image intermédiaire, il m'en faudrait une seconde pour voir la première, et ainsi de suite à l'infini. Nous voilà au rouet.

(2) Ia, q. 94, a. 1, a 1 3.

même de leur substance, et pour nous en faire quelque idée, au moins imparfaite. En effet : *telle opération, tel agent ; operari sequitur esse.*

Tandis que si nous ne percevons ni les substances extérieures (ce que tout le monde accorde), ni leurs opérations, mais uniquement les *réactions* de nature différente qu'elles provoquent dans les puissances actives du moi, nous ne pouvons plus atteindre directement que le moi, et nous y voilà renfermés, car tout procédé indirect pour en sortir nous échappe : la vision en Dieu est une chimère, le raisonnement par inférence, inventé par les Cartésiens, ou l'acte de toute autre faculté spéculative ou pratique, ne seraient fondés que sur des idées innées et des principes subjectifs qu'il nous serait impossible de vérifier en les confrontant avec les réalités extérieures. Désormais les deux séries de nos sensations subjectives et des réalités objectives se déroulent sur deux lignes parallèles, incapables de se rencontrer, même à l'infini. Tous les ponts sont coupés. Le monde n'est plus que la cause inconnue de nos sensations.

*
* *

3° En troisième lieu, la *notion vulgaire de la Vérité* cesse d'être une énigme indéchiffrable. A la suite du sens commun, S. Thomas et tous les anciens philosophes avaient défini la vérité : *la ressemblance de la pensée avec son objet, adæquatio rei et intellectus* (1). De même qu'un portrait est vrai s'il est conforme à son modèle ; d'autant plus vrai qu'il lui ressemble da-

3° La notion de la vérité

(1) C'est cette définition que certains néo-scolastiques, par respect pour S. Thomas, appellent « *juste* » assurément, mais « *malheureusement juste* », car « nous sommes amenés, disent-ils, à la croire impossible... la pensée et la chose étant sans comparaison possible »..., le simple mot de « réalité-connaissance » étant une antinomie et un non-sens. (Sentroul, *L'objet de la Méta. selon Kant et selon S. Thomas*, p. 20, 24, 34.)

vantage ;— et voilà pourquoi le peintre jette si souvent les yeux sur le modèle, en lui comparant tous les détails de son tableau ; — ainsi l'image que je conserve en mon esprit, soit de ma mère, de tel ami ou de la basilique de St Pierre, sera d'autant plus vraie que la ressemblance avec ces objets sera plus exacte (1).

Elle suppose qu'on peut comparer la pensée avec le réel.

Telle est la notion de la vérité universellement acceptée par tous les hommes sans préjugés. Tous affirment unanimement que le vrai dans la pensée est ce qui est conforme avec le réel. Mais cette définition du sens commun suppose que la confrontation de la pensée avec son objet réel est possible, c'est-à-dire que je puis avoir l'intuition non seulement de mon image mentale, mais de l'objet lui-même. Sans doute, il ne s'agit pas de l'intuition de l'objet *en soi*, tel qu'il est dans la synthèse profonde et inexhaustible de son essence, mais tel qu'il est dans ces manifestations physiques que mon image mentale a la prétention de reproduire.

Que si cette comparaison n'est plus possible, comme le soutiennent les subjectivistes, si la pensée ou la sensation ne peut plus saisir qu'elle-même, il est clair que l'antique notion de la vérité s'évanouit. Il ne nous serait plus possible de comparer notre pensée qu'avec elle-même : ce qui n'a aucun sens, car la norme de la pensée ne peut être la pensée elle-même, sans une évidente contradiction ; — ou bien de comparer ensemble deux pensées, un prédicat et un attribut (2), pour voir leur conformité logique : ce qui n'a aucune utilité pour juger de leur valeur réelle ou ontologique. Voilà donc le sujet

(1) Lorsque cette ressemblance est proclamée dans un jugement, la vérité est dite *réfléchie* et *formelle*. Mais elle existe déjà matériellement dans la simple perception, qui contient déjà un jugement implicite. « Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus, cognoscendo quod quid est. Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est. » S. Thomas, 1a q. 16, a. 2. — Cf. *de Verit.*, q. 1, a. 11.

(2) Cf. Sentroul, *ibid.*, p. 21.

pensant bloqué en lui-même, sans en pouvoir sortir pour saisir le réel et connaître la conformité de sa pensée avec le réel, — à moins d'admettre quelque *Deus ex machina*, tel que la vision en Dieu des Ontologistes, l'occasionnalisme de Leibnitz, ou l'harmonie préétablie de Malebranche, systèmes artificiels et vieillis dont personne ne veut plus aujourd'hui.

Et remarquez que ce n'est pas seulement la vérité de nos représentations sensibles et concrètes dont la constatation serait rendue impossible, mais encore la vérité de nos représentations universelles et abstraites. L'universel est, en effet, dans le concret, d'une certaine manière ; c'est là que notre esprit le découvre pour la première fois, et là aussi que nous le reconnaissons après l'avoir découvert. *Le* cercle est réalisé dans *ce* cercle, *l*'homme dans Pierre ou Paul, et c'est parce que nous reconnaissons *le* cercle dans *ce* cercle, ou *l*'homme dans *cet* homme, que nous pouvons affirmer que cette figure est un cercle, que cet individu est un homme. Mais tout ce processus intellectuel suppose l'intuition préalable de la réalité concrète, car si vous supprimez cette intuition, la réalisation de nos idées abstraites ne pourra plus se constater, et nous ne pourrons plus savoir s'il y a, de fait, des réalités créées conformes à nos idées. Dès lors, à quoi me sert d'avoir des idées innées de cause et d'effet, par exemple, si je ne peux plus constater, ni dans ma conscience, ni dans l'univers, des causes et des effets concrets correspondant à ces notions ? A quoi me sert le principe de causalité, si j'ignore s'il y a des réalités concrètes auxquelles il serait applicable ? Toute notre métaphysique reste ainsi suspendue en l'air, comme un monde possible, mais peut-être irréel ou fort différent de celui que nous habitons, et sans aucune application légitime au monde actuel.

La pensée serait inapplicable au réel.

Telle une Géométrie à 4 ou à *n* dimensions, jeu d'es-

prit élégant, mais sans portée pratique pour notre planète. Encore cette Géométrie a-t-elle un critère pour savoir qu'elle n'est pas applicable en ce bas monde, tandis que la métaphysique n'en aurait plus aucun : impossible pour elle de redescendre jamais du monde des essences au monde des existences ; impossible de rejoindre le réel : tous les ponts sont coupés.

L'intuition du réel éclaire tout.

Au contraire, rétablissez la théorie de la perception immédiate ou de l'intuition du réel. Aussitôt la notion de vérité s'éclaire et redevient intelligible. Je puis désormais confronter ma pensée avec le réel, et la rendre de plus en plus semblable au réel, soit ma pensée concrète et sensible, soit ma pensée abstraite du concret et devenue universelle. Je puis, en conséquence, appliquer soit à moi-même, soit aux êtres qui m'entourent et à l'univers entier, des notions et des principes dont la vérité n'est plus hypothétique, mais catégorique, leur conformité au réel ayant été ainsi constatée et contrôlée.

En même temps, sous le rayonnement de l'antique notion de vérité, désormais reconquise, la philosophie tout entière se transfigure. Voici que l'intuition du réel, comme un phare lumineux, l'enveloppe de la base jusqu'au sommet. Elle est à la base, puisqu'elle lui fournit tout le *donné*, tous les matériaux de ses constructions idéales. Elle est au sommet, car c'est encore à l'intuition sensible que revient l'esprit, à chacune des étapes de ses ascensions vers la vérité totale, soit pour juger de la valeur objective de ce qu'elle a bâti, en reprenant contact avec le réel, soit pour approfondir davantage ses idées et ses théories, en les replongeant dans le milieu réel d'où elles ont surgi, en les regardant de nouveau à la lumière de ce concret dont la profondeur de sens est inépuisable, suivant l'adage antique : *omne individuum ineffabile* (1).

(1) Cf. de Tonquédec, *Etudes*. 1907, t. II, p. 431-435, *Notion de la vérité dans la philosophie nouvelle*.

La vérité et la beauté d'une philosophie ainsi construite éclatent à tous les regards. Le philosophe n'est plus le prisonnier errant à l'aventure dans la caverne obscure de Platon ; il est un esprit libre et clairvoyant, contemplant la vérité, sinon directement dans le Soleil divin où elle habite, du moins dans les réalités créées où se réfléchissent et se jouent, plus accessibles à ses faibles regards, les innombrables rayons de sa lumière. A ses yeux, les lois de l'être sont perçues dans l'être lui-même, et leur portée ontologique est désormais fondée.

Un dilemme : intuition ou Kantisme.

En deux mots, toute critériologie sera fatalement acculée à ce dilemme : ou intuition du réel, ou criticisme et agnosticisme kantien. Du reste, les plus clairvoyants de nos contemporains en ont déjà fait l'aveu. L'esprit humain est-il, oui ou non, incapable d'aucune intuition du réel ? « *Toute la question est là* », déclarait M. Bergson, et il ajoutait : « les doctrines qui ont un fond d'intuition (du réel) échappent à la critique kantienne, dans la mesure où elles sont intuitives (1). »

L'intuition du *moi* ne suffit pas.

Mais ne suffirait-il pas, comme l'ont dit certains néo-scolastiques, d'admettre *l'intuition du moi* par la conscience (2)? Assurément, c'est là une amélioration très notable du Kantisme, qui est aussi agnostique pour le dedans que pour le dehors, nos états de conscience étant eux aussi, d'après les Kantistes, défigurés par les formes *a priori* de l'espace et du temps, ainsi que par les catégories de l'intellect et les idées de la raison pure. Mais, quelque importante que soit cette correction du Kantisme, nous l'estimons gravement insuffisante. La ques-

(1) Bergson. *Revue de Méta. et de Morale*, 1903, p. 33, 35.

(2) « Il n'y a qu'une seule (réalité) qui puisse être perçue immédiatement, c'est (celle) des faits de conscience, celle plus spécialement des sensations subies. » — Pour connaître l'existence du monde on devrait partir « des impressions (sensibles) pour conclure, moyennant le principe de causalité, à l'action et partant à l'existence des choses extérieures. » Sentroul, *Ibid.*, p. 37, 38, 47, 20.)

tion : *qu'y a-t-il en dehors de nous ?* loin d'être par là résolue, demeure tout entière, aussi angoissante que jamais.

Le monde resterait inconnu.

Bien plus, elle devient insoluble, car après avoir admis cette contre-vérité paradoxale que le monde extérieur n'est pas objet d'une intuition mais d'un raisonnement fondé sur le principe de causalité, on s'aperçoit bien vite que ce principe n'est pas applicable à un monde inconnu, où il n'y a peut-être ni causes ni effets, et que son application, serait-elle légitime, n'en serait pas moins stérile, attendu, comme nous l'avons établi plus haut (1), que l'on ne peut jamais conclure des *effets-réactions* produits sur nos organes à la nature de la cause purement excitatrice qui les occasionne. L'univers resterait donc la cause inconnue de nos sensations, et notre métaphysique demeurerait une science purement idéale des possibles sans aucune application légitime aux choses extérieures de ce monde, une science inféconde et mutilée : semblable à un monstre cyclopéen, elle n'aurait plus qu'un œil.

4° Objectivité et relativité partielle.

4° En quatrième lieu, la même théorie nous explique à la fois l'*objectivité* et la *relativité partielle* de nos connaissances sensibles.

Et d'abord la relativité partielle La sensation étant un mouvement du moteur sur le mobile, en doit subir la loi fondamentale qui est la loi de la proportionnalité. Il faut une certaine proportion et harmonie entre la puissance qui agit et la puissance qui pâtit, pour une perception normale.

Ainsi le patient ne recevra l'action de l'agent que dans la mesure de son aptitude et de sa capacité, qui

(1) Cf. *supra*. p. 216-218.

peut varier avec les âges, les tempéraments, les dispositions actuelles, et même avec les espèces : par exemple, le chien a beaucoup plus de flair que l'homme.

Loi de la proportion.

S'il y a disproportion entre le moteur et le mobile, l'impression produite pourra être trop forte, trop faible, peut-être nulle. Par exemple, une eau tiède ne produira aucune chaleur sur la main d'un fiévreux, et sera jugée froide relativement ; une lumière trop faible nous paraîtra obscure, une lumière trop éclatante nous empêchera de voir ; un rayon coloré d'une intensité trop faible ou trop forte nous paraîtra incolore, etc. Voilà pourquoi Aristote nous enseigne que le *grand* et le *petit*, le *fort* et le *faible* sont toujours relatifs et jugés par comparaison.

Mais, si l'action de l'agent est proportionnée au sens, de manière à ne provoquer en lui aucun désordre, et à n'exciter aucune réaction anormale, la véracité de la perception va ressortir avec une merveilleuse clarté du principe que nous avons prouvé plus haut : *l'action de l'agent ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans le patient, selon sa mesure.* Ainsi l'eau de la mer, nous a dit S. Thomas, ne change pas de nature pour être reçue dans une amphore et en prendre les contours. L'action étrangère sera donc saisie par la conscience du patient telle qu'elle est, « sensus semper apprehendit rem ut est » (1).

Triage des éléments subjectifs et objectifs.

Ne serait-elle saisie que d'une manière très fragmentaire et très incomplète, comme nous l'avons déjà reconnu, le peu qui en est saisi chaque fois n'en sera pas moins du réel. La relativité ou l'erreur ne pourront se glisser que dans le travail plus ou moins bien réussi de reconstruction synthétique, c'est-à-dire dans le choix et le groupement de ces fragments épars, venus par tous

(1) S. Th., *Qq. disp.*, q. 1 ; *de Veritate*, art. 11. Cfr. *Summ. th.*, Iª, q. 17, a. 2. — Cf. *supra*, p. 216-218.

les sens, pour reconstituer dans son unité l'image de l'objet total. Mais c'est là une œuvre de mémoire et de jugement, surtout d'habitudes acquises ou d'association automatique d'images, et nullement l'œuvre de la perception pure, dont nous traitons ici.

C'est à la réflexion personnelle, et au besoin à la critique psychologique, qu'il faudra faire appel pour distinguer dans ces perceptions complexes, tout imprégnées de souvenirs, l'apport de la mémoire ou des habitudes et faire la part des éléments représentatifs et objectifs.

Il est fait par la conscience.

Quant aux éléments émotionnels et subjectifs, tels que le plaisir ou la douleur, les attraits ou les aversions, l'instrument qui distinguera ici entre le subjectif et l'objectif, le moi et le non-moi, n'est autre que la conscience ; nous n'avons pas d'instrument plus délicat, ni plus subtil, ni plus près des phénomènes à observer.

Assurément le triage entre les éléments objectifs et subjectifs peut aussi se faire *a priori*. Nous avons déjà établi, en parlant de la puissance active et de la puissance passive, que tout ce qui est reçu passivement vient de l'objet, que tout ce qui est produit par réaction vient du sujet ; mais c'est la conscience seule qui peut nous montrer l'application de ce principe, en nous faisant sentir que l'élément étranger, c'est le sensible qui nous frappe ; que l'étendue, le son, la couleur, le mouvement qui nous impressionnent ne sont pas le moi ; tandis que tout ce qui est actif, vivant, conscient, percevant, jouissant, souffrant..., c'est le moi. Ainsi, lorsque je palpe une médaille en relief, je me garde bien d'attribuer le relief à mon organe, et le frôlement cutané à la médaille. L'évidence de l'extériorité ou de l'intériorité, dans les conditions normales, est un critérium absolument certain, comme toute autre évidence (1).

(1) L'évidence de la perception *normale* sur l'*objet propre* ne nous

* * *

5o Enfin il est un dernier problème que peut encore résoudre la théorie du mobile et du moteur, en établissant la *différence radicale* entre la *perception de l'objet* et la perception de son *image*, soit de *l'image du souvenir*, soit de *l'image dite consécutive* ou hallucinatoire (1). Et ce n'est pas là une distinction de petite importance que nos physiologistes contemporains s'efforcent d'effacer ; aussi voulons-nous insister quelque peu sur ce point qui nous paraît capital.

5 La perception du réel et celle de son image.

Non, nous n'hésitons nullement à partager l'avis du philosophe Garnier et de ces médecins éminents tels que Baillarger, Sandras et plusieurs autres non moins distingués, qui, dans la mémorable discussion de 1865 sur les hallucinations, dont la *Revue scientifique* rappelait récemment le souvenir, soutinrent qu'il y a un abîme infranchissable entre la vision d'un objet présent, et la représentation d'un objet absent ; entre la perception externe et la perception de l'image.

Ces deux phénomènes diffèrent non seulement comme des *états forts* et des *états faibles*, suivant l'expression de Spencer, mais diffèrent en nature et ne se ressemblent que comme « le corps et l'ombre ».

Dire avec Taine, Galton et autres modernes que l'image du souvenir, c'est une perception plus faible spontanément renaissante, *n'a plus aucun sens* pour celui qui a compris la théorie du mobile et du moteur.

Les confondre n'a plus de sens.

trompe *jamais*. Voyez la distinction que nous établirons entre l'objet *propre* (*objectum per se*) et l'objet *impropre* (*objectum per accidens*) entre la perception naturelle et l'association fruit de l'éducation des sens. Voyez aussi la réfutation des objections scientifiques (daltonisme, etc.) dans notre étude sur l'*Objectivité des sens externes*.

(1) L'image *consécutive* est l'impression subjective qui persiste dans l'œil à la suite de la vision normale, lorsque cette impression rétinienne a été trop forte ou trop prolongée. Lorsqu'elle est produite par le retour anormal de l'image cérébrale dans la rétine nous l'appelons *hallucinatoire*. Les deux obéissent aux mêmes lois de projection à l'extérieur, et ne diffèrent que par leur origine.

Analyse des différences essentielles.

Dans la perception normale des sens, l'objet matériel est présent et son action est reçue dans le sujet sentant, comme l'action de l'agent dans le patient. Au contraire, dans l'image du souvenir, l'objet matériel est absent, le sens ne reçoit plus son action, mais il se représente celle qu'il a autrefois reçue et dont il a conservé le souvenir ou l'impression. Il ne *reçoit* plus, mais il *reproduit* ce qu'il a déjà reçu. Affirmer que ces deux états sont identiques, ce serait dire qu'il est identique d'agir ou de pâtir, d'être mû ou de ne pas l'être ; identique de percevoir le moi ou le non moi, l'image ou la réalité.

Une telle distinction est évidemment essentielle, et ne saurait être balancée par quelques ressemblances accidentelles que l'on peut toujours découvrir entre les phénomènes les plus disparates. Encore ferons-nous remarquer que ces prétendues ressemblances, que nos adversaires exploitent avidement, surtout entre la perception externe et l'image consécutive, sont bien moins des ressemblances que des contrefaçons.

Image consécutive ou hallucinatoire.

Par exemple, il est vrai que l'image *consécutive* peut être projetée à distance, sur un écran, et contrefaire la vision normale. Mais l'homme qui jouit de ses facultés mentales et garde son sang-froid, ne s'y trompe point complètement et il découvre bientôt la contrefaçon manifeste, tellement elle est grossière.

Dans la vision normale les objets nous apparaissent extérieurs et fixes, malgré les mouvements de nos yeux. Au contraire l'image consécutive nous apparaît interne et mobile avec nos yeux ; elle flotte à notre gré à droite ou à gauche, partout où nous la projetons, soit dans l'air, soit sur les objets qui nous entourent ; elle est transparente comme un léger nuage, et c'est au travers de ce nuage que nous percevons les objets de la vision normale. Ces objets semblent alors vus, pour ainsi dire, au travers de lunettes sur lesquelles on au-

rait peint cette image. Enfin, il nous faut un effort de réflexion sur notre organe pour saisir l'image consécutive, surtout lorsque nous voulons l'étudier et nous en rendre compte, c'est une *vision réflexe,* tandis que la vision normale est une *vue directe.*

Projection des images.

D'autre part, la projection elle-même de l'image consécutive est très dissemblable.

Lorsqu'on projette sur un écran l'image consécutive, son diamètre augmente si l'écran s'éloigne, il diminue si l'écran se rapproche ; il s'allonge si l'écran s'incline : absolument comme le ferait une image projetée par une lanterne magique.

Au contraire, une image réelle peinte sur un écran et qu'on examine dans la vision normale, devient plus petite si on éloigne l'écran, plus grande si on le rapproche, et si on l'incline, son diamètre diminue dans le sens de l'inclinaison, de cette manière spéciale que les peintres appellent « le raccourci ». C'est précisément ce qui arrive pour les rayons d'une image extérieure qui sont reçus dans une chambre noire photographique ; et c'est juste l'inverse de ce qui a lieu pour l'image consécutive (1).

Inverse de la vision normale.

Nous pourrions démontrer géométriquement que la loi physique qui régit ces deux cas est pourtant la même, c'est une nouvelle raison de conclure que les deux cas sont dissemblables Dans le premier, celui de l'image consécutive, nous portons en nous-mêmes l'objet de notre vision, c'est une vibration lumineuse de la rétine indépendante des corps extérieurs. L'œil projette physiquement sa propre lumière, ou son impression lumi-

1 Ces expériences sont faciles à réaliser. Regardez fixement la flamme d'une bougie, l'image en restera fixée dans vos yeux après avoir éteint la bougie, et vous pourrez alors, dans l'obscurité, la projeter dans la direction que vous voudrez, sur un écran, une feuille de papier ou sur une plaque photographique où elle pourra laisser une empreinte.

neuse comme le ferait un appareil ordinaire de projection.

Dans le second cas, celui de la vision normale, l'objet de notre vision est, au contraire, une action lumineuse étrangère et extérieure qui change de place, qui augmente ou diminue indépendamment de nous, et qui pénètre en notre œil comme dans une chambre noire de photographe.

Le premier mécanisme est celui d'une vision intérieure et subjective, avec projection dans une direction qui dépend de notre volonté.

Le second mécanisme est celui d'une vision extérieure et objective, dans une direction qui s'impose à notre volonté.

Il est donc parfaitement injuste de confondre la vision normale extérieure avec la vision de l'image consécutive.

Image du souvenir.

Que si l'on se bornait à comparer l'*image du souvenir* avec l'image consécutive ou toute autre impression dite subjective, nous ne ferions aucune difficulté d'admettre entre elles des liens de parenté, de ressemblance et même de réciprocité.

C'est l'impression de l'œil qui se grave dans l'organe cérébral de la mémoire, en y laissant comme un vestige, une image en miniature, qui s'y conserve et s'y réveille parfois : il est donc naturel que cette image lui ressemble.

A son tour, l'image de la mémoire, au moins dans les cas d'hallucination morbide, pourrait, si nous en croyons les médecins spécialistes, revenir pour ainsi dire sur ses pas, ébranler de nouveau les cônes et les bâtonnets de la rétine d'où elle était partie, et y provoquer une impression pareille à l'impression qui l'a produite. Cette image subjective hallucinatoire serait

semblable à l'image consécutive et se projetterait à l'extérieur suivant les mêmes lois.

Ainsi l'on dit que Newton, par un effort singulier d'imagination et de volonté, arrivait à reproduire une image consécutive causée par la fixation du soleil, après un intervalle de plusieurs jours et même de plusieurs semaines. Depuis cette époque, M. Taine (1) et un grand nombre de physiologistes ont cité divers exemples analogues.

Entre ces deux phénomènes il y a donc des liens très naturels. Dans l'un et l'autre cas, nous ne percevons d'ailleurs que des images subjectives. Malgré cela, que de traits de dissemblance ! Résumé des différences.

1° L'image consécutive se déplace avec les mouvements intentionnels de l'œil, ou bien, si le regard est fixe, avec les mouvements de la tête ; qui donc a jamais pu par ces procédés mettre en mouvement l'image purement mentale du souvenir ?

2° L'image consécutive se projette à l'extérieur suivant les lois dont nous venons de parler, et se superpose aux objets de la vision normale ; qui donc a réussi à projeter sur un écran l'image mentale du souvenir ?

3° Enfin, l'image consécutive ne parait jamais suscitée par une simple association d'idées, comme les souvenirs ordinaires, parce qu'elle est une image rétinienne, et non pas une image mentale comme celle du souvenir.

Ainsi se trouve nettement vérifiée et confirmée par des preuves expérimentales cette distinction capitale, que nous avions déjà établie, par la théorie du moteur et du mobile, entre la perception normale de l'objet présent et la perception de l'image, soit de l'image du souvenir, soit de l'image consécutive.

(1) *De l'intelligence*, I, 101. — Voy. aussi *Société de Biologie*, 29 avril 1882.

*
* *

Conclusion. Importance de cette théorie.

En résumé, si la théorie du mobile et du moteur est méconnue, s'il n'y a plus d'action transitive, si l'action du moteur n'est plus réellement dans le mobile, et l'action du *non moi* dans le *moi*, je ne puis plus désormais ressentir que le *moi* ou les modifications du *moi*, et voici les conséquences logiques :

1° Les trois espèces de perception que nous venons de distinguer se trouvent étrangement confondues dans une même perception *intérieure* de nos états de conscience plus forts ou plus faibles, et la perception *extérieure* des sens est supprimée.

2° Dès lors, la croyance invincible, ou plutôt l'évidence invincible que je perçois avec le moi quelque chose qui n'est pas à moi, mais qui vient des objets extérieurs, est une illusion invraisemblable de la nature ; le sentiment d'extériorité est une divination inexplicable, et l'acte de projection à l'extérieur pendant la vision normale d'une portion de notre moi est un contre-sens invraisemblable, qui ne peut plus expliquer et justifier la projection de l'image consécutive.

3° Enfin, si nous ne percevons plus les *actions des corps*, mais uniquement les *réactions du moi*, réactions d'une sensibilité variable avec les âges, les tempéraments, les individus et les espèces, nous sommes enfermés dans le sujet et le subjectivisme, sans en pouvoir logiquement sortir, puisque toutes nos idées claires ne prouvent que des objets *possibles* et non des objets *réels* ; et que tous nos raisonnements tourneraient fatalement dans un cercle *d'idées possibles* dont nous ne pourrions jamais contrôler la ressemblance avec les réalités extérieures. Impossible de savoir si dans la nature quelque chose correspond à nos concepts de cause et d'effet, par exemple, et tous les principes de

la métaphysique demeurent *suspendus en l'air*, sans aucune application légitime aux choses de ce monde. Nous voilà conduits par une logique impitoyable à la subjectivité et à la relativité absolue de toutes nos connaissances, soit concrètes, soit abstraites. Désormais l'évidence n'est plus qu'une affaire de sensibilité, de tempérament, d'organisation ; la vérité n'existe plus, mais elle est dans un changement et un perpétuel devenir !...

Pour échapper à cet abîme du scepticisme, il n'y a plus qu'un seul moyen ou plutôt qu'un seul expédient. C'est un appel désespéré au bon sens ! un acte de foi aveugle dans la véracité de notre esprit !... Tantôt cet acte de foi est explicitement avoué : « Contemplez l'ordre, vous disent-ils, jetez-vous dans l'ordre ! laissez vous bercer par l'ordre, et puisque l'ordre vous a donné une intelligence qui aspire au vrai et ne veut que le vrai, laissez cette intelligence courir où l'ordre la pousse ! » Comment échapper au scepticisme ?

Tantôt cet acte de foi est déguisé sous des apparences scientifiques. Qu'est-ce que cette croyance des kantistes dans le « *devoir d'être honnête* », et dans la vérité des notions métaphysiques que ce devoir implique : *tu dois donc tu peux*, etc. ; qu'est-ce que cette croyance qui s'impose et ne se prouve pas, sinon un acte de foi, un acte de bon sens ?

Tantôt enfin, il est plutôt inconscient que dissimulé. Ainsi, lorsque vous demandez à ces philosophes pourquoi le monde, cause inconnue de nos réactions sensibles, ne serait pas spirituel plutôt que corporel, pourquoi ce ne serait pas une cause unique au lieu d'être multiple, ils se contentent de vous répondre : « Mais c'est *incontestable* ! Il y a multiplicité des corps extérieurs, il y a multiplicité de consciences humaines ; c'est incontestable ! »

— Eh ! comment le savez-vous ? Après avoir détruit

scientifiquement l'évidence de la perception extérieure, n'est-ce pas un appel au simple bon sens ?...

Heureuse inconséquence, qui va nous faire rentrer dans la voie d'où nous n'aurions jamais dû sortir !

En effet, un acte de foi aveugle ne saurait suffire au sens commun auquel nous venons de faire appel. Le bon sens du genre humain croit au monde extérieur parce qu'il le touche de ses mains, qu'il le voit de ses yeux, qu'il est clair comme le jour !... La croyance invincible du bon sens, loin d'être le résultat d'une foi aveugle, est au contraire basée sur l'évidence de la perception immédiate des corps. Un acte de foi aveugle, bien loin d'être l'explication suffisante de la croyance du bon sens, n'en serait que la négation et la ruine.

Il faut donc revenir, avec le bon sens de nos pères, à l'évidence de la perception immédiate des corps, laquelle repose à son tour sur la pierre angulaire qu'Aristote et S. Thomas ont posée depuis des siècles et hors de laquelle tout édifice scientifique de la certitude a été fatalement ruineux, la théorie du mouvement et de son action dite transitive.

*
* *

Conclusion générale.

En terminant, nous devons faire un aveu et reconnaître que nous sommes bien loin d'avoir exploré toutes les régions de notre immense sujet. Il nous resterait encore des excursions pittoresques, et des ascensions à des hauteurs que les génies d'Aristote et de S. Thomas n'ont pas crues inaccessibles.

Remontant dans la suite des âges la série innombrable des mobiles et des moteurs périssables, le philosophe de Stagire s'est élevé, le premier, d'un pas ferme et tranquille, jusqu'au Moteur premier, au Moteur immobile, à la fois Cause motrice et Fin dernière de l'Univers (1).

1) Voy. Arist. (B.-S.-H.), *Phys.*, l. VIII ; *Méta.*, l. XII.

De ces hauteurs, il a presque entrevu les mystères de la création du monde ; du moins a-t-il affirmé et prouvé que *l'acte précède la puissance* ; que tout a dû commencer par l'acte et non par la puissance, c'est-à-dire par l'existence développée et non par un germe (1) ; ainsi a-t-il solidement barré le passage à ces théories de l'évolution à outrance, qui font sortir le plus du moins, le mouvement du repos et l'être du néant, sans une Cause première pleinement en acte, ou Acte pur.

Quelque attrayantes que soient ces excursions, et bien d'autres encore dans les pays limitrophes des sciences mécaniques et physiques, nous devons nous arrêter aujourd'hui, car il y a des sommets que nous ne pouvons découvrir encore, avant d'en avoir gravi d'autres.

En attendant, le lecteur nous dédommagerait amplement de nos peines s'il nous rendait bien sincèrement témoignage que le pays à travers lequel nous venons de le promener est vraiment beau et fertile, comme une terre où le laboureur ingrat a refusé de creuser son sillon pendant des siècles ; et que son paysage — aurait-il quelques détails enveloppés dans la brume du matin et quelques bas-fonds encore obscurs, — a aussi des sommets éclatants de lumière, comme il arrive lorsque le soleil de mai commence à monter à l'horizon et s'avance vers son plein midi.

(1) *Méta.*, l. IX, c. 8 ; l. I, c. 7, § 9 ; l. XII, c. 7, § 9 ; l. XIV, c. 5, § 2, etc.

APPENDICE

SYNTHÈSE ABRÉGÉE

DU MODERNISME PHILOSOPHIQUE [1]

Après l'apparition retentissante et la condamnation de l'erreur moderniste, nous devions répondre à un besoin nouveau, celui de prémunir nos jeunes étudiants contre les séductions d'une nouveauté troublante et bien dangereuse, au moins pour ceux qui ignorent ses défauts essentiels, et ne soupçonnent même pas la base fragile d'une construction si élégante et si hardie.

Mettre à nu les vices cachés de ses postulats avoués ou sous-entendus, démasquer la sophistique de ses arguments captieux, démêler dans la trame infiniment subtile et compliquée de ses théories, le vrai et le faux, — et par-dessus tout opposer à ces erreurs l'explication calme et sereine de la vérité intégrale ; — tels ont été notre préoccupation constante et notre labeur dans la révision de cette édition nouvelle.

A ceux qui chercheraient tout d'abord une définition de l'erreur moderniste, nous proposerions celle-ci. Elle est, — malgré des apparences contraires, car elle affecte de conserver toutes nos antiques formules après en avoir changé le sens, — elle est la négation, plus ou moins déguisée, du surnaturel chrétien. C'est la vieille erreur du naturalisme qui renaît de ses cendres, mais sous une forme nouvelle. Elle s'est aujourd'hui rajeunie en se greffant sur la tige de la philosophie « nouvelle », dont elle emprunte ainsi la séduc-

(1) Préface de la treizième édition de notre *Manuel de philosophie scolastique*.

tion et la vogue passagère. Et c'est uniquement par ce côté que cette erreur théologique rentre dans le domaine de la philosophie.

Sans doute, les modernistes ont essayé parfois de dissimuler les préoccupations philosophiques de leur exégèse. Ils s'en défendent hautement dans cette très irrévérencieuse *Risposta* à l'Encyclique *Pascendi* de S. S. Pie X, où ils affectent de ne parler qu'au nom de la science pure. Mais à la suite du cardinal Mercier, nous nous inscrivons en faux contre cette allégation. Leur *apriorisme*, — conscient ou inconscient, peu importe, — éclate et saute aux yeux de tout esprit sincère. Son Eminence en a donné des exemples typiques et cité des aveux, dont nous aurions pu allonger la liste (1).

C'est leur philosophie qui anime et soutient toutes leurs hypothèses, en sorte qu'en extraire la philosophie ce serait aussitôt dégonfler leur brillant aérostat et le faire choir à terre. Ou bien, nouvelle épreuve : qu'ils changent leur philosophie, et leur système ne tiendra plus debout. L'expérience en serait facile et convaincante.

D'ailleurs la philosophie « nouvelle », qui est un *évolutionisme monistique* radical, se prêtait à merveille à la justification apparente de ce besoin de changement et de transformation universelle qui agite et passionne nos ambitieux réformateurs. Aussi l'Encyclique a-t-elle justement mis le doigt sur la plaie en signalant cette évolution radicale comme le « *point capital* » du système moderniste.

Il ne s'agit pas, bien entendu, pour eux, de l'hypothèse très orthodoxe d'une certaine évolution des premiers types vivants. Ce n'est là qu'un jeu d'enfants, en face de l'hypothèse autrement grandiose et subtile du *devenir universel* qui est à la base de la philosophie « nouvelle », — ou plutôt « renouvelée » de Hégel et du vieil Héraclite. *L'être n'est pas ; tout est devenir* ! Tout s'écoule et rien ne demeure, *πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, comme le répétait déjà le sophiste grec, en

(1) Cardinal Mercier, *Discours du 8 décembre 1907 à l'Université de Louvain.*

ajoutant l'exemple célèbre : On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, ni même une seule fois, puisque rien ne persiste dans ce perpétuel devenir, et que tout change à la fois dans le fleuve et dans le baigneur (1).

C'est cette fantasmagorie déconcertante de phénomènes sans substance, d'actions sans agent, d'ombres sans réalité, qui disparaissent en apparaissant, et s'évanouissent en renaissant dans un recommencement perpétuel, — si l'on peut toutefois qualifier de « perpétuel » un spectacle qui se répète sans que rien y puisse jamais durer identique à lui-même ; — c'est cette conception, aux antipodes du sens commun et du témoignage intime de la conscience, dont la philosophie « nouvelle » fait le point de départ et le pivot de sa nouvelle métaphysique.

De ce principe fondamental, il sera aisé de déduire les nouveaux dogmes. Si l'être n'est pas, on ne peut plus le dire à aucun moment identique à lui-même, et le principe d'identité est ruiné. Avec le principe d'identité croule le principe de contradiction, « loi du discours, disent-ils, et non du réel ». Telle est bien la première conclusion de la philosophie « nouvelle ». D'après elle, le *devenir pur* a pour essence d'être constamment non-identique à lui-même, d'être une contradiction vivante. Sans doute, le contradictoire reste impensable, vu la constitution présente de notre esprit, mais il n'est plus impossible : au contraire, il est à la racine même des choses, et les contradictoires logiques s'identifient et fusionnent à merveille, comme ils le répètent, dans le « Supralogique » !

De cette fusion des choses les plus opposées, telles que le *oui* et le *non*, l'homme et le non-homme, vous voyez déjà sortir et poindre à l'horizon le monisme : *tout est un* ; et la distinction réelle du moi et du non-moi, du père et du fils, n'est plus qu'une illusion, qu'ils appellent avec dédain notre « postulat du morcelage ». En conséquence, plus de mouvement mutuel, car pour agir l'un sur l'autre il faut être deux ou avoir au moins deux parties distinctes, agent et patient ;

(1) « L'existence est mouvement », *Réplique des modernistes*, p. 10.

donc plus de causalité, et partant plus de principe de causalité. A plus forte raison, plus de finalité, plus de produit marqué du sceau de la contingence. Nos modernistes eux-mêmes en font l'aveu dans leur *Risposta*, où ils se targuent de ne vouloir plus fléchir le genou devant « ces *idola tribus* qui sont les conceptions aristotéliciennes (et du simple bon sens) de mouvement, de causalité, de contingence et de fin » (1).

La raison est ainsi condamnée en bloc ; elle n'est plus qu'un écho qui traduit à sa manière,et symboliquement,les besoins des facultés instinctives Et cette abdication de la raison, ils la proclament audacieusement : « La raison abstraite n'existe pas pour nous, disent-ils, elle existe seulement en fonction d'autres facultés instinctives dont elle signale les exigences et les résultats (2). »

Toutefois, que valent ces nouveaux dogmes dont ils sont si fiers, comme d'une grande découverte ? Hélas ! bien peu de chose, même à leurs propres yeux, puisqu'en niant la notion statique de l'être, ils ont aussi nié la notion statique de la vérité. Si l'être n'est pas, la vérité n'est pas davantage. Elle est en train de se faire et de disparaître en se faisant, puisqu'elle est le devenir et le changement perpétuel. Si bien que nous pouvons prédire avec assurance, d'après les principes mêmes des modernistes, que le modernisme est destiné à disparaître rapidement, et qu'il sera bientôt chose vieille et désuète, reléguée au musée des antiques. Conclusion qui serait bien de nature à refroidir leur naïve admiration pour leur découverte, et à tempérer leur confiance en sa valeur !

Tel est en quelques mots le résumé de la nouvelle métaphysique. Elle est, comme on le voit, un *Monisme évolutioniste* fondé sur la négation radicale de toutes les premières notions du sens commun : l'être et la vérité, la substance, le mouvement, la causalité, la contingence, la finalité, — et sur la négation des premiers principes d'identité, de contra-

(1) *Réplique*, p. 124
(2) *Réplique*, p. 127.

diction, de causalité, etc. — en même temps que sur la négation du sens commun lui-même, auquel les novateurs enlèvent toute sa valeur intellectuelle pour ne lui conserver que la valeur d'une recette commode pour l'action, ou, comme ils disent : « d'une organisation utilitaire en vue de la vie pratique ». Comme si le principe 2 + 2 = 4 pouvait avoir une « valeur pratique » pour régler avec mon créancier, sans aucune « valeur théorique », alors que toute son utilité vient de sa vérité !

Telle est donc leur nouvelle métaphysique. Il reste, pour en achever la synthèse, à en montrer l'origine ou la cause. Or elle est née d'un vice radical de méthode, que l'Encyclique déclare être « *à sa base* », et dénonce sous le nom d'Agnosticisme ou de Subjectivisme idéaliste (1). Cela paraît peu vraisemblable, à première vue, et l'Encyclique elle-même s'en étonne à bon droit : « Comment de l'agnosticisme, qui n'est après tout qu'ignorance, les modernistes passent-ils à l'athéisme », ou au monisme évolutioniste ? De ce qu'ils ignorent le supra-sensible, « par quel artifice de raisonnement » en viennent-ils à nous l'expliquer et à fonder une métaphysique ? — « Le comprenne qui pourra ».

Il est clair, en effet, que ce « passage » n'est pas logique, et pourtant il est fatal. L'esprit humain, comme la nature physique, a « horreur du vide », et dès qu'on le prive d'une saine métaphysique, il se remplit aussitôt d'une métaphysique malsaine. Comme l'histoire en fait foi, l'agnosticisme pur et simple ne saurait être vécu, et l'esprit qui en est devenu prisonnier, cherche toujours quelque issue, logique ou illogique, pour s'évader (2).

Or la méthode agnostique part de ce premier principe que les sens sont le seul critère, que le supra-sensible est inconnaissable, et partant qu'il faut se défier de l'intelligence qui

(1) « La religion chrétienne est susceptible de revêtir les formes qui naissent des postulats idéalistes. » *Réplique*, p. 11.

(2) « Notre apologie a été un effort pour *sortir* de l'agnosticisme et le dépasser. » *Réplique*, p. 113. — Il eût été plus sage de ne pas y *entrer*.

a la prétention de l'atteindre. Aussi tous les modernistes se déclarent-ils tout d'abord « *néo-positivistes* » ou « *anti-intellectualistes* » et s'inclinent docilement devant la critique kantienne de la raison pure (1).

Orienté par ce premier critère, le néo-positiviste s'arrête donc, comme Aristote le reprochait déjà à Héraclite, aux phénomènes de la connaissance sensible ; or, comme ceux-ci sont mobiles et perpétuellement changeants, il en tire son premier principe métaphysique : *l'être n'est pas : tout est devenir*. Et ce principe, — en même temps qu'il confirme la défiance des modernistes contre l'intelligence, dont l'idée est statique et partant « mensongère », disent-ils, puisqu'elle prétend nous représenter le nécessaire et l'immuable, — devient le levier destructif, comme nous l'avons vu, de toute la vieille métaphysique du bon sens.

Mais après avoir tout détruit, le moderniste va chercher à réédifier et voici comment. L'agnosticisme se double d'un second principe, celui de *l'immanence*. Les sens n'atteignant que leurs propres sensations, et jamais aucun objet réel (2), le sujet est donc renfermé en lui-même, sans en pouvoir sortir, et c'est en lui-même qu'il doit chercher et trouver toutes les connaissances dont il a besoin. C'est la méthode immanentiste, qui méprise et compte pour rien toutes les données venues du dehors sans avoir été postulées par le dedans, et qui prétend — par nos seules forces immanentes, à l'aide d'une prétendue intuition esthétique ou mystique, impossible à définir, — nous élever au supra-sensible et même jusqu'à l'Etre suprême. Ne pouvant plus s'élever à Dieu par la voie du raisonnement, dont il a soigneusement fermé toutes les issues, le moderniste cherchera à découvrir au dedans de lui-même sa divine présence par quelque expérience « vécue ».

Notez bien, en effet, qu'il ne s'agit pas de découvrir en nous un simple sentiment, tel qu'un besoin du divin, car un sentiment ne prouve rien sans un raisonnement. C'est donc

(1) « Nous acceptons la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite ». *Réplique*, p. 117.

(2) « Tout est subjectif et symbolique dans le champ de la connaissance. » *Réplique*, p. 134.

une véritable « intuition mystique » produisant un « contact » avec Dieu qu'on nous propose de découvrir au plus intime de nous-mêmes (1). Et c'est sur ces illusions décevantes d'une intuition normale de Dieu et d'un contact naturel de son Etre, que le moderniste prétend sérieusement élever, ou relever de ses ruines, la Théodicée.

Ce n'est pas tout encore, et le moderniste immanentiste se voit réduit à faire sortir de sa conscience ou de sa « subconscience », jusqu'à la révélation surnaturelle elle-même. D'après lui, elle ne serait qu'un épanouissement ou une évolution naturelle de notre besoin du divin ou de notre commerce avec lui. « De là, nous dit l'Encyclique, l'équivalence entre la conscience et la révélation. De là, enfin, la loi qui érige la conscience religieuse en règle universelle... à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême, dans sa triple manifestation doctrinale, cultuelle, disciplinaire »

On entrevoit désormais les conséquences théologiques d'une telle méthode combinée avec une telle métaphysique. Ce n'est plus seulement la fameuse question : Qu'est-ce qu'un dogme ? qu'il faudrait poser, mais plutôt celle-ci : Y a-t-il un dogme, ou peut-il désormais y en avoir ? — Il est clair que non. Puisqu'il n'y a plus aucun dogme de simple bon sens, comment y en aurait-il de révélé ? Et puisqu'il n'y a plus de vérité naturelle, nécessaire et stable, comment y en aurait-il de surnaturelle ?

Que s'il y en avait, elle ne pourrait échapper à la loi de cette évolution universelle, du *devenir pur*, où tout change incessamment et où rien ne peut rester. D'ailleurs l'élément intellectuel de la foi, comme celui du bon sens, nous l'avons dit, aurait disparu. La croyance ne serait plus qu'une collection de recettes pratiques : *agis comme si*... tel dogme était vrai. Mais comment agir ainsi, après avoir admis qu'il ne peut être connu ? ... L'action suit la pensée, se règle sur la pensée, et ne peut la contredire : ruiner la pensée, c'est ruiner l'action !

On entrevoit pareillement les autres conséquences de l'Im-

(1) *Réplique*, p. 114. 116, 121.

manence combinée avec l'Evolution la plus radicale, — soit en histoire religieuse, où les nouveaux postulats de la *transfiguration* et de la *déformation* continue du réel achèveront de tout détruire ; — soit en critique, en théologie, en apologétique, et jusqu'en droit canon où la discipline ecclésiastique sera facilement énervée par une évolution sans frein. L'Encyclique a fort bien décrit toutes ces conséquences d'un autre ordre : il suffit au philosophe de ne pas les ignorer.

Restant sur le terrain de la philosophie, et récapitulant les innombrables erreurs rationnelles que synthétise le modernisme, nous pouvons désormais conclure avec assurance et sans la moindre exagération que le modernisme est vraiment le rendez-vous des pires erreurs contre la raison et le sens commun, — comme au point de vue théologique il a été justement défini par l'Encyclique « le rendez-vous de toutes les hérésies ». C'est donc la raison humaine que Pie X a défendue contre ses propres défaillances, non moins que la foi chrétienne qu'il a vengée.

Et de même que toutes ces hérésies, quoiqu'en apparence « éparses et sans lien », forment en réalité un corps de doctrine parfaitement organisé ; ainsi, nous avons essayé de le montrer, il y a un lien qui unit ces erreurs philosophiques disséminées çà et là dans une multitude d'ouvrages, et en forme un système parfaitement cohérent, malgré son extrême complexité.

C'est ce lien que nous avions à cœur d'indiquer à nos lecteurs ; nous désirions vivement leur donner cette *synthèse abrégée du modernisme philosophique*, comme un fil conducteur, à travers cette multitude d'erreurs partielles qu'il rencontrera citées dans tout le cours de nos traités, et qu'il nous était impossible de grouper dans un seul chapitre, puisqu'elles s'étendent et se ramifient dans la philosophie tout entière. Ce sera le fil d'Ariane que le lecteur ne devra jamais perdre de vue en parcourant tous les détours de ce labyrinthe obscur et compliqué du modernisme.

Paris, 8 septembre 1908.

TABLES GÉNÉRALES

DES NEUF VOLUMES D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

Les chiffres indiquent le tome et la page.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

DES PRINCIPAUX OUVRAGES

dus à la renaissance du Thomisme et des Philosophies médiévales ou grecques

AU XIXe SIÈCLE

N.-B. — On n'a pas exclu de cette liste certains ouvrages de philosophie spiritualiste qui ont servi de préparation et de transition à la Philosophie néo-scolastique.

Abélard, Edition Cousin (Paris, 1849-59). — (Voy. Picavet. Portalié, de Rémusat, Vacandard).

Aber, *Bibliotheca thomistica* (Wurzbourg, 1896).

Adélard (de Bath), Traité *de eodem et diverso* (1105) publié par H. Wilner (Münster, 1903).

Alamanni (S.-J.), *Summa philosophiæ D. Thomæ...* (1618) réédité par Ehrle et Beringer en 6 vol. (1885-91).

Alaux, *De la métaphysiq...* (1878); *Théorie de l'âme...* (1896); *Dieu et le monde* (1900), etc.

Albert le Grand, *Opera omnia* (Borgnet, Paris, 1890) — *Commentaire sur Job*, publié chez Herder (1904). — (Voy. Mandonnet, Van Weddingen)

Alibert (abbé), *Manuel de philosophie* (1892); *La Psychologie thomiste* (1903); etc.

Alphandery, *Les idées morales chez les hétérodoxes, l. au début du XIIIe s.* (Bibliothèq de l'Ecole des Hautes Etudes, 1903).

Annibale (Card. d'), *Summa théol. moralis* (Rome, 1891).

Antoine (R. P.), *Cours d'économie sociale*.

Aristote, Edition de Berlin, par Becker (1831-36); — Edition Didot (Paris, 1854-74); Traduction de B. Saint-Hilaire, (Paris, 1837-1892). — (Voy. Boutroux, Piat, Pouchet, Rodier).

Athénagore, Œuvres éditées dans la Coll. *Textes et Documents* (Picard, 1905).

Avicebron (XIe s.), *Fons vitæ*, édition Beaumker (Münster, 1895).

Avicenne (XIe s.), Un chapitre inédit de sa philosophie par Forget, (Revue néo-scol., janv. 1894).

Bacon (Franç.), *Œuvres philosophiques*, éd. Bouillet (1834).

Baeumker, *Le problème de la matière dans la phil. grecque* (Münster, 1890).

Baeumker et von Hertling, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*. Collection commencée en 1891 par le *De unitate* et le *De divisione philosophiæ* de D. Gonzalez, le *Fons vitæ* d'Avicebron, des traités de Guillaume d'Auvergne, de Siger de Brabant, etc.

Balmès, *Art d'arriver au vrai*; *La Philosophie fondamentale* (1846).

Barach, *Zur geschichte der Nominalismus von Roscelin* (1866); *Bibliotheca philosophorum mediæ ætatis* (1876-78).

Barbéris (R. P.) 1847-96, a fondé à Plaisance le *Divus Thomas*.
Barthélemy Saint-Hilaire, *L'Ecole d'Alexandrie* (1845); traduction des œuvres d'Aristote (1837-1892).
Baudrillart (Mgr), *L'apologétique philosophique de Mgr d'Hulst* (1907).
Baumgartner, *Die philosophie der Alanus de insulis*, Alain de Lille, (1896).
Baunard (Mgr), *Un siècle de l'Eglise de France* (1900).
Bénard (Ch.), *L'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs* (1889); *Platon, sa philosophie* (1892), etc.
Benzoni *La filosofia dell'Academia romana di S. Thomaso* (1886)
Bernies (abbé), *Spiritualité et immortalité* (1901).
Berthier (R. P.), *Etude sur la Somme th. de S. Thomas* (1893).
Berthier et Coconnier. *Tabulæ systemat. et synopticæ totius Summæ th.* (Fribourg, 1893).
Besse (abbé), *Deux centres du mouvement thomiste* (1902).
Billiot (R. P.), *De Deo uno et trino* (Rome, 1893).
Blanc (Mgr Elie), *Traité de philosophie scolastique* (Lyon, 1889); *Histoire de la philosophie* (1896); *Dictionnaire de Philosophie* (1906); *Etudes sociales*; a fondé en 1903 la *Pensée contemporaine*; etc., etc.
Bœdder (R. P.), *Psychologia*; *Theologia naturalis* (Fribourg-en-B., 1894-95).
Bois (H.), *Essai sur les origines de la philosophie judeo-alexandrine* Toulouse, 1890).
Bonaventure (Saint), *Opera omnia* apud Claras aquas propre Florentiam (1882-1902). — (Voy. de Margerie, de Martigné, de Rubino).
Bonniot (R. P. de) (✝ 1889), *Les malheurs de la philosophie*; *La bête comparée a l'homme*; *L'âme et la physiologie*, etc., etc.
Bouillet (M. N.) *Œuvres philosophiques de Bacon* (1834). *Porphire, son rôle dans l'école néo-platonicienne* (1864).
Bouillier (Fr.) *Du principe vital et de l'âme pensante* (1862); *La vraie conscience* (1882). etc.
Bouillerie (Mgr de la) *L'homme, sa nature* 1879.
Bourquard (Mgr) *De Severino Boetio* (thèse 1877); *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas*; Etude sur l'Encyclique *Æterni Patris* (1884).
Boutaric, *Vincent de Beauvais et l'antiquité classique au XIIIe siècle* (Paris, 1875).
Boutroux, a traduit *Philosophie des Grecs* de Zeller; *Etudes d'histoire de la Philosophie.*
Braig (abbé), *Die Grundzüge der Philosophie* (Fribourg-en-B., 1796-97).
Brentano. *La Psychologie d'Aristote* (1867).
Brin (abbé), *De intellectualismo* (1874); *Hist. gén. de la Philosophie* (1884).
Brochard, *Les sceptiques grecs* (Alcan, 1887).
Broglie (abbé de) (✝ 1896); *Le positiviste et la science expérimentale* (1881); *La morale sans Dieu* (1886); *La réaction contre le positivisme* (1894); *Preuves psycholog. de l'existence de Dieu*, etc.
Brunetière, *Discours de combat* (1900 et suiv.); *La science et la religion* (1895); *Cinq lettres sur E. Renan* (1904)
Brunhes (abbé), *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne* (1903).
Bulliot (abbé), *La théorie des catégories* (1897); *L'unité des forces physiques* (1889) *Les principales théories de la combinaison chimique* (1891)
Canet (abbé), *La libre pensée contemporaine* (1885); *La pacification intellectuelle par la liberté* (1901).
Carbonnelle (R. P.) *Les confins de la science et de la philosophie* (1881) a dirigé la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles.
Caro (Elme-Marie), *L'idée de Dieu et*

ses nouveaux critiques (1864) ; *Le matérialisme et la science* (1868) ; *Problème de morale sociale* (1876) ; *Le Pessimisme au XIXe s.* (1878).

Carra de Vaux, *Avicenne* (1900) ; *Gazali* (1902).

Carrau (Ludov.), *La Morale utilitaire* (1877) ; *Etudes sur la théorie de l'Evolution* (1879) ; *La conscience psycholog. et morale* (1887) ; etc.

Castelein (R. P.). *Cours de Philosophie* (Namur, 1888) ; *Le socialisme et le droit de propriété* (1896) ; *Institutionis phil. moralis et socialis* (1900)

Cathrein (R. P.) *Philosophia moralis* (1900, 3e éd.) ; *Le socialisme...* trad. de l'allemand (1892) ; etc.

Caussette (R. P.) *Le bon sens de la foi* (1871).

Cepeda (Don R. Rodriguez de), *Cours de droit naturel*, trad. de l'espagnol par Onclair (1890), etc

Chabin (R. P.), *Cours élém. de philosophie* (1886) ; *Les vrais principes du droit naturel politique et social* (1901)

Chaignet, *Psychologie de Platon* (1862) ; *La vie et les écrits de Platon* (1871) ; *Pythagore* (1873) ; *Hist. de la psychologie des Grecs* (1887-92) : etc.

Charaux (Ch.), *De la pensée* (1883) ; *Philosophie religieuse* (1884) ; *De l'esprit et de l'esprit philosophique*, (1892) ; etc.

Charles (Em.), *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines* (1861)

Chauffard (Dr), *La Vie, études et probl. de biologie générale* (1878)

Chauvet, *La philosophie grecque* (1882) ; *La logique de Galien* (1882) ; *La philosophie des médecins grecs* (1885) ; etc.

Chollet (abbé), *De la notion d'ordre* (1899) ; *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne* (1899) ; *L'aristotélisme de la scolastique*.

Clarke et Rickaby, *Manuel of catholic philosophy* (Londres, 1889).

Clerval (abbé), *Les écoles de Chartres au moyen âge* (1895) ; *L'ancienne maîtrise de N. D. de Chartres* (1899).

Cochin (Denys), *L'évolution et la vie* (1886) ; *Le monde extérieur* (1895).

Coconnier (R. P.), *L'âme humaine* (1890) ; *L'hypnotisme franc* (1897) ; fondateur de la *Revue thomiste*.

Cognat (abbé), *Clément d'Alexandrie* (1859).

Collection des grands Philosophes, sous la direction de M. Piat (Paris, Alcan) a déjà publié : *Socrate*, *Platon*, *Aristote* (Piat) ; *Avicenne*, *Gazali* (Carra de Vaux) ; *Kant* (Ruyssen) ; *S. Anselme* (de Vorges) ; *S. Augustin* (Martin) ; *Malebranche* (Joly) ; *Pascal* (Hatzfeld) ; *Spinoza* (Couchoud) ; etc.

Commer (Mgr), *Logik als Lehrbuch dargestellt* (Paderborn, 1897) ; etc. ; dirige le *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*.

Compayré, *Abelard and the origins... of Universities* (Londres, 1893).

Cornoldi (R. P.), *La filosofia scolastica* (Bologna, 1875), traduit en français (1878) ; etc.

Couailhac (R. P.), *La liberté et la conservation de l'énergie* (1897) ; *Maine de Biran* (1906).

Cousin, *Fragments philosophiques* (1826) ; *Cours d'Histoire de la philosophie* ; les *Œuvres de Proclus* ; trad. des *Œuvres de Platon*.

Couture (abbé), Revues philosophiques dans le *Polybiblion* (1878-1902).

Crahay (E.), *La politique de S. Thomas* (Louvain, 1896)

Dante, *La Divine Comédie*, trad. en vers franç. par de Margerie (1900). (Voy Ozanam).

Daunou (+ 1840), Histoires de S. Bernard, Alex. de Hales, Pierre le Vénérable, Richard de S. Victor, S. Thomas, Vincent de Beauvais, etc.

Decock (abbé), *Traité de philosophie morale* (Louvain, 1840).

Decurtins (G.), *Etudes sociales* ;

Œuvres choisies de Ketteler (1892).
Defourny (M.), *La sociologie positive; A. Comte* (Louvain, 1902).
Degerando, *Hist. comparée des systèmes de philosophie* (1804).
Dehon (abbé), *Manuel social chrétien* (1894); *Les Directions pontificales* (1898); *Conférences de Rome* (1897-1900).
Delmas, *Ontologia* (Paris, 1896).
Denifle (R. P.), *Die sentenzen Abelard...* (Berlin, 1885).
Denis (J.), *Du rationalisme d'Aristote...* (1855); *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité* (1856); *Phil. d'Origène* (1883).
Denis (S. dit l'Aréopagite), *Œuvres*, trad. du grec par Mgr Darboy (1845).
Denis (le chartreux). L'ordre des Chartreux a commencé en 1896 la publication de ses œuvres en 48 vol.
Deploige, *L'émancipation des femmes* (Louvain, 1902); *La théorie thomiste de la propriété*; *S. Thomas et la question juive*.
Desdouits, *La philosophie de Kant d'après les trois critiques* (1878); *La métaphysique et ses rapports avec les autres sciences* (1880); *Lettre d'un bachelier sur les écarts de la pensée moderne* (1888); *La Responsabilité morale* (1896), etc.
Devivier, *Cours d'apologétique chrétienne*.
Didiot (Jules), *Le Docteur angél. S. Thomas d'Aquin* (1896); *Pensées de Pascal* (1896); *Contribution philosophiq. à l'étude des sciences* (1902), etc.; a dirigé la *Revue des sciences ecclésiastiques*.
Didon (R. P.), Nombreux discours et conférences (+ 1900). *L'enseignement supérieur et les Universités allemandes* (1884).
Donoso-Cortès (+ 1853), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*.
Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique* (1902); *La théorie physique, son objet et sa structure* (1906).
Duilhé de S. Projet (abbé), *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (1884).
Dupeyrat (abbé), *Manuductio ad scholasticam* (1894).
Durdik, *Hist. de la phil. moderne* (écrite en tchèque).
Egger (Victor), *Disputationes de fontibus. D. Laertii* (1881).
Egger, *Propædeutica philosophica theologica* (Brescia).
Epictète, Le *Manuel*, trad. en franç. par Guyau (1875).
Ermoni (abbé), *S. Jean Damascène* (1905); etc.
Eucken, *Gesch. d. philos. Terminologie* (Leipzig, 1878); *d. philos. der Thomas von Aquino...* (Halle, 1886); *Kant und Thomas von Aquin* (1901); etc.
Evellin, *Infini et quantité...* (1880).
Fabre (d'Envieu), *Examen critique de la philosophie thomiste* (1904).
Farges (Mgr A.), *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et montrer leur accord avec les sciences*, 9 vol. in-8° (Paris, 7e édit., 1908); etc.
Farges et Barbedette, *Philosophia scholastica... scientiarum inventis aptata* (Paris, 13e édit., 1909). — *Cours de philosophie scolastique... mise au courant de la science moderne* (2e édit., 1905).
Faye (Eug. de), *Clément d'Alexandrie* (1898); Bibliothèque de l'école des Hautes Études.
Feldner, *die Lehre des hl. Thomas...* (Graz, 1880).
Félix (R. P.), Conférences de N.-D. *Le Progrès par le Christianisme* (1853-70); *Christianisme et Socialisme* (1879).
Féret (abbé), *La Faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres*; moyen âge (1894).
Ferrand (Dr), *Le langage, la parole et les aphasies* (1894), etc.
Ferraz, *La philosophie de S. Augustin* (1862); *Philosophie du devoir* (1869).

Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis* (Roma, 1880).

Ferri (L.), *L'accademia romana di S. Thomaso...* (1880).

Filkula (L.), *Die meta.., der Ethik bei Aristoteles* (Vienne, 1895).

Fonsegrive (G.), *Essai sur le libre arbitre* (1887) ; *La causalité efficiente* (1893) ; *François Bacon* (1893) ; *Eléments de philosophie*.

Fontaine (Th.), *De la sensation et de la Pensée* (Louvain, 1885).

Fontaine (R. P.), *La chaire d'apologétique au XIXe s.* (1887) ; *Les infiltrations protestantes et le clergé français* (1901).

Forget (abbé), *Les philosophes arabes et la philosophie scolastique* (Louvain) (1894) ; etc..

Fouillée (Alf.), *La philosophie de Platon* (1869) ; *la philosophie de Socrate* (1874).

Franchi (Aus.), *Ultima critica* (1889).

Franck (Ad.), *Esquisse d'une hist. de la Logique* (1838) ; *la Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (1843). Quelques articles dans son *Diction. des sciences philosophiques* (2e éd., 1875).

Frédault (Dr), *Forme et Matière* (1877) ; *les Passions* (1870).

Frémont (abbé), *Démonstration de l'existence de Dieu* (1897) ; *Les Principes* (1902 et suiv.).

Freppel (Mgr), *Les Pères apostoliques* (1859) ; *S. Irénée* (1861) ; *Tertullien* (1864) ; *Clément d'Alexandrie* (1865) ; *Origène* (1868).

Frick (R. P), *Logica* (Fribourg-en-B. 1893) ; *Ontologia* (1894).

Frohschammer, *Die Philos. d. Thomas von Aquino Kritisch gewürdigt* (Leipzig, 1889).

Gardair, *Corps et âme* (1892) ; *les Passions et la volonté* (1893) ; *La connaissance* (1895) ; *La nature humaine* (1897) ; *Les vertus naturelles* (1901). Cours libre de phil. thomiste à la Sorbonne (1890-1895).

Garnier (Ad.) *Histoire de la morale dans l'antiquité* (1867) ; etc.

Garriguet (abbé), *La propriété privée* ; *Le salaire* ; *Le contrat de travail* ; *Introd. à l'étude la sociologie* (1902) ; etc.

Gaudeau (abbé), a fondé *La foi catholique* (1906).

Gayraud (abbé), *Thomisme et Molinisme* (Toulouse, 1889), *Providence et libre arbitre selon S. Thomas* (1892) ; *S. Thomas et le prédéterminisme* (1895) ; *Questions du jour... philosophiques* (1898) ; *La crise de la foi, ses causes et ses remèdes* (1901) ; etc.

Gerbet (Mgr), *Des doctrines philosophiq. de la certitude* (19e éd., 1897) ; *Conférences de philosophie catholique* (1832-34).

Gilles de Rome (+ 1316), Son traité *de erroribus philosophorum* a été publié par le P. Mandonnet.

Gillet (R. P.), *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote* (1905).

Goltz (baron **Von der**), *La question sociale à la lumière du christianisme evangélique* (1878).

Gombault (abbé), *L'imagination et les etats præternaturels* (1899) ; *Dialogues... sur la Providence* (1896) ; *L'avenir de l'hypnose* (1895). etc.

Gomperz (Th.), *Les Penseurs de la Grèce* ; *Hist. de la philosophie antique* (1893) trad. de l'allem.

Gonzalez (le Cardinal Z.), *Etudes sur la philosophie de S. Thomas* (en espagnol, 1864) ; *Histoire de la philosophie*, trad. par le P. de Pascal, 4 vol. in-8° (1891) ; etc.

Goudin (+ 1695), *Philosophia juxta... D. Thomæ dogmata*, rééditée par Roux-Lavergne (1856).

Goujon (abbé), *Kant et Kantisme* ; *étude critiq...* (1901) ; *Les ennemis de la raison, la phil. de la volonté et l'apologie de l'immanence* (1904).

Goyau (G.) (Léon Grégoire), *Le Pape, les catholiq. et la question sociale* (1893) ; *L'idée de patrie et l'humanitarisme* (1902), etc.

Grandclaude, *Breviarium philosophiæ scholasticæ* (1858).
Grandgeorge (L.), *S. Augustin et le neo platonisme* (1896) (Biblio. de l'Ecole des Hautes-Etudes).
Grasset (Dr), *Les limites de la biologie* (1902) ; *L'Hypnotisme et la suggestion* (1903) ; *Le psychisme inférieur* (1906) ; etc.
Gratry (R. P.), *Lettres et répliques à M. Vacherot* (1851) ; *De la connaissance de Dieu* ; *Logique* ; *De la connaissance de l'âme* ; *Philosophie du Credo* (1861) ; *Les sources* (1862) ; *Les Sophistes et la critique* (1864) ; *La morale et la loi de l'histoire* (1868), etc.
Gréard (O.), *Morale de Plutarque* (1866).
Groot (R. P. de), *Cours de phil. thomiste* à l'Université protestante d'Amsterdam (1894-et suiv.).
Gruber (R. P.), *Aug. Comte, sa vie, sa doctrine*, trad. de l'allemand (1892) ; *Le Positivisme depuis Comte* (1893).
Guibert (abbé), *Les Origines, questions d'apologétiq.* (1896) ; *Les croyances religieuses et les sciences de la nature* (1908) ; etc.
Guieu (abbé), a réédité *Hunnaeus, Totius Summæ th. conclusiones* (1890).
Gutberlet (Dr). *Téléologie et Darwinisme* ; *Cours de philosophie* (Fulda, 1880), dirige le *Philosophisches Jahrbuch*.
Guyau (M. J.), Trad. du *Manuel* d'Epictète (1875) ; *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemp.* (1878).
Haan (R. P.), *Philosophia naturalis* (Fribourg-en-B., 1894).
Haidn, *Manuel de Psychologie*, en hongrois.
Halévy (Elie), *La théorie platonicienne des sciences* (1896).
Halleux, *Le socialisme au point de vue du droit nat.* (Louvain).
Harper (Th.), *The Metaphysics of the schools* (London, 1879).
Hatzfeld (Ad.), *S. Augustin* (1897) ; *La polémique anti-chrétienne au XIX*e *s.* (1898).
Haureau, *Hugues de S. Victor* (1859) ; *Histoire de la philosophie scolastique* (1872-80) ; *De la philosophie scolastique* (1850).
Haussonville (Comte d'), *Etudes sociales* (1886) ; *Socialisme et charité* (1896) etc.
Hello (Ern.), *L'homme* (1872) ; *Philosophie et athéisme* (1888) ; *Physionomie des saints* (1897).
Hernandez y Fajarnez, *Etudes critiq. sur la philosophie positiviste* (1884) ; *Ontologie* (1887) ; *Psychologie* (1889) ; *Cosmologie* (1893), en espagnol (Saragosse).
Hertling (baron de), *Albertus Magnus und die Wissenschaft...* (1874) (collabore avec M. Baeumker).
Hontheim (R. P.), *Institutiones theodiceæ* (Fribourg-en-B., 1893).
Hubert-Valleroux, *Les corporations d'arts et métiers* (1886).
Hugon (R. P.), *Cursus philosophiæ thomisticæ* (Paris, 1907).
Hugonin (Mgr), *Philosophie du droit social* (1885).
Huit (Ch.), *La vie et l'œuvre de Platon* (1893) ; *La philosophie de la nature chez les anciens* (1901) ; *Le Platonisme au Moyen âge*, etc.
Hulst (Mgr d'), *Mélanges philosophiques* (1892) ; Conférences de N. D. de Paris (1891-1895).
Izquierdo, *Hist. della filosofia, del siglo XIX* (Saragosse 1903).
Jaccoud, *Elementa philosophiæ* (Fribourg, 1892).
Janet (Paul), *La crise philosophique* (1865) ; *Les causes finales* (1876) ; *Hist. de la philosophie* (1887) ; *Principes de métaphysiq. et de psychologie* (1897) ; *Le cerveau et la pensée* (1867) ; etc.
Janssens (E.), *Le néo-criticisme de Renouvier* (Louvain, 1904) ; *La philosophie et l'apologétique de Pascal* (1906).
Jaugey (abbé), *Dictionnaire d'apologétique* (1880) ; dirigea *La Contro-*

verse, puis la *Science catholique*.
Joly (Henri), *L'homme et l'animal* (1877) ; *Psychologie des grands hommes* (1883) ; *Psychologie des saints* (1897), etc.
Jourdain (A.), *Recherches sur... les traductions latines d'Aristote* (1843).
Jourdain (Ch.), *La philosophie de S. Thomas d'Aquin* (1858) ; *Excur. historiq. et philosophiques à travers le Moyen âge* (1888).
Justin (Saint) (II s.), Ses *Apologies* traduites par Pautigny (1904).
Kaderavec (Boème), *L'âme humaine* (1883) ; *Psychologie* (1894).
Kaufmann (Chan. Nic.), *Etude de la cause finale*, trad. de l'allemand (1898) ; *Le pontificat de Léon XIII et le néo-thomisme* (Lucerne).
Ketteler (Mgr), Ouvrages de sociologie chrétienne, publiées par Decurtins (1902).
Kirwan (C. de), *La bête et l'homme* (1898) ; etc.
Kiss (Mgr) (Hongrie), dirige la revue : *Bölescleti Folyoirat* (à Budapest, depuis 1886).
Kleutgen (R. P.). *La philosophie scolastique exposée et defendue*, trad. de l'allemand, 4 vol. (1868-70).
Klavaty (Boème), *Analyse de la phil. de S. Thomas* (1885).
Kurth (God.), *Les origines de la civilisation moderne* (1886) ;
La Barre (R. P. de), *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiq.* (1897) ; *La vie des dogmes catholiques* (1900), etc.
Labeyrie (abbé), *Dogme et métaphysique* (1903).
Lacordaire (R. P.) (+ 1861), *Considérations philosophiq. sur le système de Lamennais* (1834) ; *Conférence de N.-D.* (1835-51).
Lahousse (R. P.), *Prælectiones philosophicæ* (Lovanii, 1888).
Lantsheere (L. de), *L'objectivité de la connaissance* (Bruxelles, 1890).
Lemoine (Alb.). *L'âme et le corps* (1862) ; *L'habitude et l'instinct* (1875).
Léon XIII, Encycliques : *Æterni Patris* (1879) ; *Immortale Dei* (1885) ; *Libertas* (1888) : *Rerum novarum* (1891).
Lepidi (R. P.), *Elementa philosophiæ christianæ* (1880).
Le Play, *La Réforme sociale en France* (1864) ; *La constitution essentielle de l'humanité* (1881).
Lescœur (R. P.), *Théodicée de Thomassin* (thèse 1852) ; *La science et les faits surnaturels contemporains* (1897).
Lévêque (Ch.), *Cours d'Hist. de la phil. grecque*, au Collège de France (1864).
Liard (Louis), *De Democrito philosopho* (thèse 1873) ; *Descartes* (1881).
Liberatore (R. P.), *Institutiones philosophicæ* (1873) ; *De la connaissance intellectuelle*, trad. de l'italien (1885) ; *Du composé humain* ; *De la composition du corps* ; *Principes d'économie politique* (1894)
Liverani, *Physique* (en italien).
Lorenzelli (Mgr), *Philosophiæ theoreticæ institutiones*, Rome (1890).
Lubrich. *Traité de cosmologie* (en hongrois).
Ludwich, *Die substanz b. Cartes. im Zusammenhang...* (Fulda, 1893).
Luquet, *Aristote et l'Université de Paris, au XIIIe s.* (1904).
Mabilleau, *Hist. de la philosophie atomistique* (1895).
Magy (Fr.), *La science et la nature* (1865) ; *La raison et l'âme, principe de spiritualisme* (1877).
Mahér (M.), *Psychology* (London).
Maistre (Jo. de), *Les soirées de St-Pétersbourg* (1821) ; *Roman de la philosophie de Bacon* (1836) ; etc.
Mallet (Ch. A.), *Hist. de la philosophie ionienne* (1842) ; *Hist. de l'Ecole de Mégare* (1845).
Mamiani (E.), *Christianita della filosophia italiana* (1875).
Mandato (Pie de), *Institutiones philosophiæ* (Rome, 1894).
Mandonnet (R. P.), *Siger de Bra-*

bant et l'Averroisme latin au XIIIe s. Fribourg. 1900) ; (*Albert-le-grand* dans le Diction. de théol. Vacant).
Manier, *Compend. philosophiæ*, éd. 10a (1877).
Maret (Mgr), *Théodicée chrétienne* (1844).
Maria (M. de). *Philosophia peripatetico-scolastica* (Rome, 1893).
Margerie (Am. de), *Essai sur la Ph. de S. Bonaventure* (1855) ; *La Ph négative et la Ph. chrétienne* (1864) ; *Théodicée* (1865) ; *J. de Maistre* (1890) ; *Taine* (1894) ; *La Ph. de M Fouillée* (1898), *La divine comédie de Dante*, trad. en vers franç. (1900).
Martha. *Etudes morales sur l'antiquité* (1883) ; *Le poème de Lucrece* (1869).
Martigné (R. P.), *La scolastique et les traditions franciscaines* (1889).
Martin (Thomas Henri), *Etudes sur le Timée* (1841) ; *Philosophie spiritualiste* (1849) ; *La vie future* (1855) ; etc.
Martin (abbé Jules), *L'apologétique traditionnelle* (1906) ; *S. Augustin* (1901).
Martin-Saint-Léon (E.), *Hist. des corporations de métiers* (1897).
Matinée (A.), *Platon et Plotin* (1879).
Maumus (R.P.), *S. Thomas d'Aquin et la Ph. cartésienne* (1890) ; *Les philosophes contemporains* (1891) ; *La Crise religieuse* (1902).
Mausbach *Divi Thomæ Aq, de voluntate et appetitu* (Paderborn. 1888).
Menendez y Pelayo, *Essais de critiq. philosophiq.* (en espagnol) (1883).
Mendive (R. P.), *Cours de philosophie* (en espagnol et en latin) (1886)
Mercier (Card.) *Logique* (Louvain, 1905) ; *Ontologie* (1905) ; *Psychologie* (1904) ; *Critériologie générale* (1906) ; *Les origines de la psychologie contemporaine* (1898) ; etc.
Meric (Mgr. E.), *Du Droit et du Devoir* (1877) ; *l'autre vie* (1880) ; *Le merveilleux et la science* (1888) ; a fondé la *Revue du monde invisible*.
Meyer (R. P.), *Institutiones juris naturalis* (Fribourg, 1885).
Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe s.* (1868).
Mielle (abbé), *De substantiæ corporalis vi et ratione* (Langres, 1894).
Mignon (abbé), *Les origines de la scolastique et Hugues de S. Victor* (1895).
Milhaud (G.), *Les philosophes géomètres de la Grèce* ; *Platon et ses prédécesseurs* (1900).
Moigno (abbé) *la Foi et la Science* (1875) ; *Les splendeurs de la foi* (1883). Fondateur du *Cosmos* (1852).
Moisant (R. P.), *Psychologie de l'incroyant* (1908).
Monsabré (R. P.), *Conferences de N. D.* (Exposition raisonnée du dogme catholique) (1869-90)
Moreau (Louis-Ignace), *Du matérialisme phrénologiq* (1843) ; *De la vraie doctrine* (1844).
Morin (F.), *Dictionn. de phil. et de théol. scolastique* (Migne, 1856).
Mougel (R. P. Dom.), *Denys le Chartreux* (1897).
Nadaillac (marquis de), *L'ancienneté de l'homme* (1868) ; *Le premier homme et les temps préhistoriques* (1880) ; *Mœurs et monuments des peuples préhistoriques* (1888) ; *L'homme et le singe* ; etc.
Nagy (Dr A), a publié les *opuscules d'Al-kendi* (Münster, 1897).
Naujokas (J.). *De causa finali apud Anaxagoram, Socratem et Platonem* (Fribourg, 1903).
Naville (Ern.), *Le problème du mal* (1868) ; *la logique de l'hypothèse* (1880) ; *Le libre arbitre* (1890) ; *La science et le matérialisme* (1891) ; etc.
Nicolas (Aug.). *Etudes philosophiques sur le christianisme* (1845) ; *Etude sur Maine de Biran* (1858) ; etc.
Noirlieu (abbé de), *Catéchisme philosophique* (1860).

Noirot (abbé), Ses *leçons* ont été publiées par Tissandier (1852).

Nostitz-Rieneck. *Leibnitz und die Scholastik* (Berlin, 1894).

Nourrisson (J. F.), *Tableau du progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibnitz* (1858) ; *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias* (1870) ; etc.

Nys (D.). *La notion du temps* (1898) : *La notion de l'espace* (1901) ; *Cosmologie* (1903)

Ogereau (F.). *Essai sur le système des Stoïciens* (1885).

Ollé-Laprune (Léon), *De la certitude morale* (1880) ; *De Aristoteleæ ethices fundamento* (thèse) ; *Essai sur la morale d'Aristote* (1881) ; *la Philosophie et le temps présent* (1891) ; *le Prix de la vie* (1894) ; *de la virilité intellectuelle* (1896) ; etc.

Orty y Lara, *Cours de Philosophie* (en espagnol) ; *les fondements de la religion* ; *Leçons sur le système pantheiste de Krause* ; etc. (+ 1904) (Madrid).

Ortolan (R. P.), *Astronomie et Théologie* (1894).

Ozanam (Fréd.), *Dante ou la philosophie catholique au XIIIe siècle* (1845)

Palmieri, *Institutiones philosophiæ* (Romæ, 1875).

Pascal (abbé de), *Philosophie morale et sociale* (1896), *Le Pouvoir social et l'ordre économique* (1889) ; a traduit l'*Hist. de la Phil.* de Gonzalès ; etc.

Pawlicki, *Histoire de la philosophie* (en polonais).

Pègues (R. P.). *Commentaires français de la Somme* (Toulouse).

Pellia be (abbé), *Théorie des concepts* (1895). dirige la *Revue de philosophie*.

Pérez (Ber.) *L'éducation dès le berceau* (1880) : etc.

Périn (Ch.), *Principes d'économie politique* (Louvain, 1897) ; etc.

Pesch (Tilmann), *Institutiones phil. naturalis* (Fribourg, 1880) ; *Logicæ* 1888 : *Psychologicæ* : *Kant et la science moderne* (trad. de l'allemand, 1894) ; *Le Kantisme et ses erreurs* (1897) ; *Philosophie chrétienne de la vie* (1901).

Pfeifer, *Harmonische Bezichungen zw. Scholastik...* (Augsb. 1881).

Philosophia Lacensis (Maria-Laach), Collection publiée par les R. P. Meyer, Pesch, Hontheim, etc. (Voy. ces noms).

Piat (Clodius), *L'intellect actif*, thèse (1890) ; *L'idée* (1895) ; *La Personne humaine* (1898) ; *Destinée de l'homme* (1898) ; *La liberté* (1894) ; *Socrate* (1900) ; *Aristote* (1903) ; *Platon* (1906) ; etc. ; dirige la Coll. des *Grand Philosophes*.

Picavet (Franç.), *Esquisse d'une hist. des phil médievales* (1905) ; *S. Thomas et Roger Bacon* (1905) ; *Gerbet, un pape philosophe* (1897) ; *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique* (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes, t. VII).

Pie X, Encycl. *Pascendi*, 8 septembre 1907.

Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot* (Paris, 1887).

Plotin, *Plotini opera*, édit. Creuzer et Moser (Paris, 1855).

Pospizil, *Philosophie d'après S. Thomas* (Prague, 1883).

Pottier (abbé), *De jure et justitia dissertationes* (Rome, 1900).

Potters (R. P.), *Compend. philosophiæ moralis* (Breda, 1892).

Praça (Lopez), *Hist de la philosophie* (Coïmbra, 1868).

Prat (R. P.), *Origène et l'Origénisme* (1907).

Quatrefages (de), *L'espèce humaine* (1877) ; *Histoire générale des races humaines* (1889) ; *Les pygmées* (1887) ; etc.

Rabier, *Psychologie, Logique* (1888).

Ragey (R. P.), *Hist. de S. Anselme* (1890) ; *L'argument de S. Anselme* (1893).

Ravaisson-Mollien (F.), *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1846);

La philosophie d'Aristote chez les Arabes (1844).

Régnon (R.P. de). *Bannez et Molina* (1890) ; *La metaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le G.* (1886).

Rémusat (Ch. de). *Abelard* (1845) ; *S. Anselme* (1853).

Renan (E.), *Averroès et l'Averroïsme* (1860).

Revues (Articles de).

Revue de Philosophie, fondée par le P. Pelliaube.

Revue Augustinienne.

Revue de Fribourg.

Revue Neo-scolastique (à Louvain).

Revue des Questions scientifiques de Bruxelles.

Revue des Sciences ecclésiastiques (à Lille).

Revue Nouv. théologique (à Tournai).

Revue Thomiste (à Toulouse).

Revue des Sciences theol. et philosophiques (à Kain. Belgique).

Revue du Clergé français.

Revue pratique d'apologétique

Annales de phil chr. (abbé Guieu).

Bulletin de Littérature ecclesiastiq. (à Toulouse).

Controverse (La), fondée par l'abbé Jaugey.

Cosmos (Le), fondé par l'abbé Moigno.

Etudes des P. P. Jésuites.

Etudes franciscaines.

La Foi catholique (abbé Gaudeau).

Pensee contemporaine (La) (à Lyon).

Questions ecclésiastiques (Les) (à Lille).

La Science catholique (Jaugey).

Université catholiq. de Lyon.

Revues de langue étrangère :

— à Bologne, *Scienza italiana*.

— à Budapest. *Bölcselett-Folyoirat*.

— à Dublin, *Dublin Review*.

— à Florence. La *Revista di filosofia neo scolastica*.

— à Fribourg-en-Brisgau, Les *Stimmen aus Maria-Laach*.

— à Fulda, Le *Philosophisches Jahrbuch* (de Gutberlet et Schmidt).

— à Inspruck. La *Zeitschrift fur Katholische Theologie*.

— à Leipzig. Le *Theolog. Jahresbericht*.

— à Madrid. *Ciudad de Dios*.

— à Madrid. *Voz de San Antonio*.

— à Mayence. Le *Katholik*.

— à Milan, *Scuola cattolica*.

— à Milan. *Civilta cattolica*.

— à Munich, Les *Historich. politische Blätter für das K. D.*

— à Munster, La *Natur und Offenbarung*.

— à Paderborn, Le *Jahrbuch fur Philosophie*...(de Commer).

— à Plaisance. *Divus Thomas*.

— à Ratisbonne, Le *Saint-Thomas Blatter*.

— à Rome, *L'Accademia romana*.

— à Saragosse, *Revista de Aragon*.

— à Tubingue, La *Theologische Quartalschrift*.

— à Vienne, *Die Katolische Bewegung*.

— à Washington, *Catolic University Bulletin*.

Rickaby (J.). *Moral phylosophy* ; *The First principles of Knowledge* ; *General Metaphysics* (London, 1889).

Ritter, *Die Christliche philosophie* trad. Trullard, Paris, 1872.

Robert, *de la certitude et des formes récentes du scepticisme* (1880).

Rodier, *Traité de l'âme d'Aristote* (1900).

Roure (R. P.). *Doctrines et problemes* (1900) ; *H. Taine* (1904) ; *Anarchie morale et crise sociale* (1903).

Rousselot. *Etudes sur la philosophie du moyen-âge* (1842).

Roux-Lavergne, *Philosophie de Goudin* (1850) ; *Compendium* (1856).

Rubino (J. de). *Lexicon Bonaventurianum* (Venise, 1880).

Rubbini. *Lezioni elem di fisica* : *Calore e movimento*, etc.

Russo (Nic.), *Prælectiones philosophiæ* (Chicago, 1888-91).

Saisset (Em.). Thèse sur le *Proslogium de S. Anselme* ; *Œnésidème* (1865) ; *L'âme et la vie* (1863).

San (de), *De Deo uno* (Bruxelles, 1894).

Sandys, *History of classical Scholarship...* (London, 1903).

Sanseverino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (Neapoli, 1862) ; *Elementa* (1864).

Satolli (le Card.). *De Habitibus*, etc. (Rome).

Sauvé (Mgr H.), *De l'union substantielle de l'âme et du corps* (1870) ; *Questions religieuses et sociales de notre temps* (1888).

Schmœlden, *Essai sur les écoles phil. chez les Arabes* (Paris, 1842)

Schiffini, *Disputationes metaph.*, etc. (Turin, 1888-1893).

Schiltz, *Summa philosophiæ* (Luxembourg, 1894).

Schneid, *Naturphilosophie im Geiste d. hl. Thomas* (Paderborn, 1890).

Schmid, *Erkenntniszlehre* (Fribourg-en-B., 1890).

Schütz, *Thomas Lexicon* (Paderborn, 1892).

Secretan (Ch.). *La restauration du Thomisme* (Revue philosophique, tome XVIII, p. 56-91).

Seeberg et **Bonwetsch**, *Studien z. Gesch. d. Teol. u. d. Kirche* (Leipzig 1900).

Sentroul (abbé), *L'objet de la métaph. selon Kant et Aristote* (Louvain, 1905).

Sergi (G.), *Les problèmes de la science contemporaine* (1904).

Sertillanges (abbé), *l'Art et la morale* (1899) ; *Socialisme et Christianisme* (1905) ; *Les Sources de la croyance en Dieu* (1906)

Shorey. *L'unité de la pensée de Platon* (Chicago, 1903).

Siebeck (H.), *Gesch. der Psychologie* (Berlin, 1880-84).

Signoriello (abbé), *Compendium de Sansevérino* ; *Philosophia moralis* (1883) ; *Lexicon peripateticum* (1872, 2e éd.).

Simon (Jules), *Etude sur la théodicée de Platon et d'Aristote* (1840) ; *Hist. de l'école d'Alexandrie* (1845) ; etc

Simplicius, *in Arist. Phys.*, édit. Diels (Berlin, 1882).

Soderini, *Socialisme et Catholicisme* (1896).

Sorel (G.), *Le procès de Socrate* (1889).

Sortais (R. P.), *La Providence et le miracle devant la science moderne* (1906).

Stentrup (R. P.), *Tractatus de Deo uno* (Innsbrück 1895).

Stœkl (A.), *Gesch. d. christ. Ph. zur Zeit der K. Väter* Mayence, 1891) ; *Gesch. der Ph. der Mittelalters* (1886).

Surbled (Dr), *Le Cerveau* (1890) ; *Spiritualisme et Spiritisme* (1898) ; *le Rêve* (1898) ; *Eléments de psychologie* (1894) ; etc.

Talamo (Mgr), *l'Aristotélisme de la scolastique* (trad. de l'ital. 1876) ; *les origines du christianisme et la pensée stoïcienne* (3e éd., 1904).

Tannery (P., *Pour l'histoire de la science hellène*, (1887).

Taparelli (R. P.), *Essai théorique de droit naturel* (1906 ?).

Thamiry, *De rationibus seminalibus* (Thèse, Lille, 1905).

Thomas d'Aquin (S.), *Opera omnia*, Ed. Vivès, Paris, 1871-80 ; (Ed. Léonine, Rome, 1882) ; trad. de la Somme par Lachat et Drioux.

Thurot (Fr. Ch. Eug.), *Etudes sur Aristote* (1861).

Tissot (Jos.), *L'animisme* (1866) ; *Principes de morale* (1866).

Toniolo. *Rev. soc. intern.*, Rome.

Trendelenburg, *Hist. Beiträge z. Ph* (Berlin, 1855) ; a publié le *De anima d'Aristote* ; les *Elementa logicæ Aristotelis* (1837).

Urraburu (R. P.), *Institutiones philosophicæ* (Vallisoleti., 1891 et suiv.)

Vacandard, *Abélard et sa lutte avec S. Bernard* (1881).

Vacant (abbé), *De nostra naturali cognitione Dei* (Thèse Lille, 1879) ; *Le mouvement et la preuve de l'exist. de Dieu* (1880) ; *Études comparées sur la phil. de S. Thomas et de Duns Scot* (1891) ; *Diction. de Théolog.* continué par Mangenot.

Vacherot, *Hist. de l'École d'Alexandrie* (1851). *Théorie des premiers principes d'après Aristote.*

Vallet (abbé), *Prælectiones phil.* ; *Kantisme et Positivisme* (1887) ; *L'idée du Beau...* (1888) ; *Hist de la Phil...* ; *La tête et le cœur* (1891) ; *La vie et l'hérédité* (1892) ; *Les fondements de la conn. et de la croyance* (1905) ; etc.

Van Der Aa, *Prælection. phil. scholasticæ* (1888).

Van Weddingen, *Albert le Grand* (Bruxelles, 1881) ; *Apologétique* ; *L'Encycliq. de Léon XIII et la restauration de la philosophie chr.* (1880) ; *Essai d'introd. à l'étude de la philosophie critique* (1889) ; etc.

Ventura (R. P.), *La philosophie chrétienne* (1881) ; *La Raison philosoph. et la raison cath.* ; etc.

Vignon, *La notion de force* (1900).

Villard (R. P.), *Dieu devant la science et la raison* (1894).

Vorges (comte de), *La Métaph. considérée comme science* (1877) ; *La constitution de l'être* (1886) ; *Cause efficiente et cause finale* (1888) ; *La perception et la psych. thomiste* (1892), *S. Anselme* (1901) ; *Abrégé de Métaphysique* (1906).

Waddington (Ch.), *La Psychologie d'Aristote* (1848) ; *Aristote écrivain et moraliste* (1898) ; *La phil. ancienne et la critique historique* (1904) ; etc.

Werner (K.) *Suarez und die Scholastik...* (Regensb. 1861) ; *D. Scholastik der späteren Mittelalters* (1881).

Werner (Ch.), *S. Thomas d'Aquin* (1859) ; *Syst. d'éthique chrétienne* (1888) ; *La scholastique de la fin du moyen âge* (1881 87) (en allemand).

Winterer (abbé), *Le socialisme contemporain* (1901, 4e éd.).

Winteron, *The metaphysics of the Schools* (Londres, 1879).

Wolf, *Das Bewusztsein...* (Berlin, 1889).

Wulf (de), *Hist. de la phil. médiévale* (Louvain, 1905) ; *Introd. à la philosophie néo-scolatique* (Louvain, 1904) ; *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (Louvain, 1901) ; *Étud. historiq. sur l'esthétiq. de S. Thomas* (1896).

Zahm (R. P.), *Bible, science et foi* (1895) ; *Science catholique et savants cath.* (1895) ; *l'évolution et le dogme* (1897) (trad. de l'anglais).

Zanon, *Analysi delle ipotesi fisiche* (Venise, 1885).

Zeller (R.P.), *Philosophie des Grecs dans son développement historiq.* (1844-68) (trad. de l'allemand, par Boutroux).

Zévort, *Vie et doctrine d'Anaxagore* (1843) ; a traduit avec Pierron, *La Métaphysique d'Aristote* (1840-41).

Zigliara (Card.), *Summa philosophica* ; *Demente Concilii Viennensis...* (1878) ; *Œuvres phil.* (*De la lumière intellectuelle*, etc.), trad. de l'italien, 1880.

Lettre de M. Barthélemy Saint-Hilaire
Membre de l'Académie des sciences morales et politiques, à l'Auteur.

J'ai reçu la savante Étude (tome 1er) que vous avez bien voulu m'adresser, et je vous en remercie.

Je l'ai lue avec le plus grand intérêt, et je vous félicite de contribuer à restaurer l'étude des graves theories qui ont tant occupé l'antiquité, et très particulièrement l'École Péripatéticienne.

Aujourd'hui on a une tendance malheureuse à dédaigner le passé sans le connaître, au grand dommage de la science et de la philosophie. La culture des lettres grecques et latines court chez nous de réels périls ; mais le jour où elles seraient abolies et oubliées, l'esprit français, atteint déjà de tant de façons, recevrait une blessure dont il ne reviendrait pas.

Je vous loue vivement aussi de reprendre l'étude de S. Thomas. Le Saint-Père actuel a été admirablement inspiré quand, au début de son règne, il a recommandé, avec toute l'autorité qui lui appartient, la philosophie du Docteur Angélique ; c'est un service éminent qu'il a rendu à l'Église, et l'on doit ajouter, à l'esprit humain.

Pour ma part j'ai trouvé l'occasion d'exprimer toute mon approbation en m'adressant à Mgr Czaski, le nonce apostolique, qui a laissé parmi nous les souvenirs les plus sympathiques et les regrets les plus vifs.

Vous suivez assidûment des conseils venus de si haut, et tous les amis de la philosophie sont intéressés à ce que ces sages conseils soient entendus comme vous les entendez.

La Somme théologique est le plus grand monument du moyen-âge, qui en a produit tant d'autres ; elle s'inspire de la foi chrétienne, qui est son inébranlable fondement et qu'elle glorifie, et en même temps, du Platonisme et du Péripatétisme, auxquels elle emprunte presque toutes ses formules. L'enseignement dans tous les établissements ecclésiastiques ne peut que gagner à cette opportune résurrection du Saint Docteur, qui mérite, à tant de titres, l'honneur insigne de pouvoir être encore, même au XIXe siècle, la lumière et l'instituteur de l'Église, comme il l'a été au XIIIe siècle.

La philosophie, toute indépendante qu'elle est, applaudit à ces efforts, qui relèvent les intelligences, et qui rappellent à notre temps, trop peu sérieux, des questions essentielles, qu'on n'oublie que quand on est incapable d'en comprendre la grandeur et l'incomparable utilité.

Agréez, Monsieur, avec mes remerciements et mes félicitations, l'assurance de ma considération très distinguée.

Paris, 9 *octobre* 1886. B. Saint-Hilaire.

Bulletin officiel de l'Académie des sciences morales et politiques.

Le 17 janvier 1891, en présentant à l'*Académie* ces Études philosophiques, M. B. Saint-Hilaire en faisait un éloge sans réserve, dans un long mémoire dont voici quelques extraits :

« Ces études très approfondies se composent déjà de cinq volumes... Dans toutes ses discussions, M. Albert Farges ne perd pas de vue un seul instant le but qu'il poursuit ; il s'efforce de démontrer que la plupart des théories d'Aristote et de S. Thomas sont reproduites et implicitement admises par la science moderne. Cette opinion est parfaitement vraie, en ce qui regarde la théorie de l'acte et de la puissance, et celle de la matière et de la forme. Ces deux doctrines aristotéliques sont d'une exactitude que rien ne peut ébranler; elles ont aujourd'hui la même valeur que dans l'antiquité qui les a vues naître ; et la science moderne n'a sur ces deux points qu'à se mettre à l'école du philosophe grec et de S. Thomas. . Un autre point sur lequel M. Albert

Farges insiste avec non moins de force et non moins justement, c'est le spiritualisme d'Aristote. Les passages qu'il cite avec complaisance sont parfaitement décisifs... Il faut savoir beaucoup de gré à M. Albert Farges d'avoir mis en pleine lumière la pensée d'Aristote, et de l'avoir si bien défendue contre des accusations trop souvent répétées, bien qu'elles soient sans fondement... Enfin nous pouvons dire que des travaux comme ceux de M. Albert Farges profitent à tout le monde, en montrant le terrain sur lequel toutes les intelligences doivent s'entendre dans l'intérêt des sciences et de la vérité. »

B. Saint-Hilaire.

« J'ai lu avec un extrême intérêt « La Vie et l'Évolution des espèces ». Cet ouvrage est tout rempli de hautes pensées, d'une grande érudition, et d'appréciations fort judicieuses sur l'évolution. Mes félicitations les plus sympathiques. »

Emile Blanchard, *Membre de l'Institut.*

« J'estime hautement la science et le talent dont vous avez fait preuve dans ce savant et solide ouvrage (*Le cerveau et l'âme*) et j'approuve en général vos conclusions. »

Paul Janet, *Membre de l'Institut.*

Devant l'assemblée des évêques fondateurs de l'Institut catholique de Paris, Mgr le Recteur mentionne avec éloges « ces magistrales publications de M. l'abbé Farges, entreprises pour confronter avec les données scientifiques les plus récentes l'œuvre entière d'Aristote et de S. Thomas... » et il ajoute : « Le dernier ouvrage sur le *Cerveau et l'Ame* obtenait naguère d'un savant physiologiste ce témoignage que jamais homme étranger aux recherches des laboratoires et des amphithéâtres n'avait traité avec autant de compétence et d'exactitude des conditions organiques de la vie intellectuelle. »

Mgr d'Hulst, *Recteur de l'Institut catholique.*

Etudes (des Pères Jésuites)

« M. l'abbé Farges a une manière ample et riche de parler philosophie et science ; chez lui les aperçus brillants ou élevés sont nombreux et, en même temps, il a le souci de l'exactitude... Nous louons son grand sens philosophique et scientifique. Son livre sur Dieu est la théodicée la plus complète qui ait paru depuis longtemps en France ».

L. Roure, S. J.

« M. Farges avait toutes les qualités voulues pour mener à bonne fin cette laborieuse entreprise. Inutile de le présenter et de le recommander, il est assez connu déjà et il a recueilli, auprès des hautes personnalités, d'assez valables témoignages d'estime et de confiance... En somme, rien jusqu'ici ne nous semble avoir répondu aussi pleinement aux besoins de l'apologétique antimatérialiste. »

A. de la Barre, S. J.

La Revue scientifique.

« Le livre de M. Farges (*Le Cerveau et l'Ame*) est, à certains égards, *tout à fait remarquable* ; c'est un généreux effort pour faire rentrer les phénomènes physiologiques dans le cadre des dogmes catholiques.

Une telle tentative *mérite d'être envisagée bien sérieusement*... M. F. a donc cherché d'abord à faire la physiologie cérébrale, et tout ce qu'il dit à cet égard *est exact et bien exposé*. En cela il est en progrès sur certains philosophes laïques spiritualistes... L'ouvrage de M. Farges est en somme un livre très intéressant où la doctrine d'Aristote est judicieusement exposée avec de nombreux et importants commentaires. On le lira, on l'étudiera avec profit ; car tout ce qu'a écrit ce grand homme mérite d'être connu et étudié, surtout quand sa doctrine est exposée avec talent, et, suivant l'expression consacrée, mise au courant de la science contemporaine. »

Ch. Richet,
professeur de médecine à la Faculté de Paris.

La Revue philosophique.

« Le nouvel ouvrage de M. l'abbé Farges est, à ma connaissance, *le travail le plus considérable* qui ait été entrepris pour mettre les découvertes les plus récentes de la psycho-physiologie au service du spiritualisme. Il est vrai que le spiritualisme que défend l'auteur est un spiritualisme qui paraîtrait suspect aux disciples de Descartes et de Cousin ; c'est celui de l'Ecole... Ce qui constitue l'originalité de M. Farges consiste en ce qu'il a appuyé ses thèses sur une connaissance plus exacte des données les plus récentes de la physiologie, et en ce qu'il en a poursuivi la démonstration jusque dans le plus extrême détail... L'ouvrage de M. Farges se commande par une connaissance exacte des doctrines contemporaines, par le ton modéré de la discussion, par la clarté du langage. *La valeur de ce travail ne peut être contestée.* »

G. Fonsegrive,
professeur de philosophie au lycée Buffon, Paris.

Le Journal des savants.

« M. Albert Farges poursuit l'entreprise qu'il a commencée voilà déjà plusieurs années, et à laquelle il a consacré des ouvrages considérables... Sa théorie sur l'objectivité des sons et des couleurs est d'accord avec le sens commun et avec l'observation des phénomènes quand elle est bien faite... Que la psychologie de nos jours doive s'en tenir aux doctrines de l'Antiquité et du Moyen-Age, ce serait une prétention excessive ; mais qu'elle puisse les consulter avec fruit, on n'en saurait douter ; la science actuelle peut même en accepter les conclusions, sauf à les démontrer d'une manière encore plus solide et plus claire. C'est un mérite qu'on ne saurait refuser aux travaux de M. Albert Farges. »

B., *Membre de l'Institut.*

La Revue des sciences ecclésiastiques,

« Si ces *Etudes philosophiques* n'ont pas encore obtenu droit de bourgeoisie dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques un peu solidement organisées, ce n'est assurément pas ma faute. Je les indique, je les rappelle, je les impose autant que je puis à mes amis. C'est qu'en effet les six volumes déjà publiés, et d'un prix très peu élevé pour les séminaires, contiennent, non seulement d'excellentes choses de détail, mais des vues d'ensemble très lumineuses, qui font défaut dans la plupart de nos récents ouvrages de philosophie scolastique. J'en suis plus que jamais convaincu et satisfait en lisant

la deuxième édition... *Je louerai principalement la théorie de la connaissance sensible et intellectuelle : peu d'auteurs y ont vu aussi clair et ont parlé aussi pertinemment que M. Farges.* »

Dr Jules Didiot,
Doyen des facultés catholiques de Lille.

Le Polybiblion.

« ... Ici nous avons affaire à une recherche et à une exposition rigoureusement scientifiques. Il me semble même que jamais les erreurs courantes sur l'âme, les systèmes en vogue de psycho-physique, en un mot la prétendue science qui réhabilite le matérialisme sous le nom de psychologie expérimentale, n'a été serrée d'aussi près et discutée avec ce détail dans aucune œuvre de philosophie chrétienne... Ce qui caractérise ces pages, c'est d'abord une préoccupation constante de suivre la science contemporaine sur son terrain, d'accepter tout ce qu'elle prouve et de repousser ses paralogismes avec le seul secours de la logique et des vérités démontrées, et le plus souvent avec les armes qu'elle-même a fournies. C'est ensuite et par là même un effort suivi de conciliation solide et loyale entre la philosophie traditionnelle et les progrès de la science... Son argumentation est constamment forte et modérée ; la façon dont il expose et discute les cas de psychologie morbide qui ont conduit nos savants trop peu philosophes à bouleverser la psychologie et à nous enlever radicalement notre moi, sera particulièrement appréciée. Il faut recommander aux esprits studieux l'usage habituel que l'auteur a su faire, non seulement des docteurs chrétiens, mais d'Aristote lui-même, étudié dans son texe... *C'est pour les professeurs et les étudiants le complément des manuels de philosophie scolastique.* »

Léonce Couture,
Doyen de la faculté libre des lettres, à Toulouse.

« Excellent traité de critériologie (*la crise de la Certitude*), clairement écrit, remarquablement ordonné, dont la doctrine est solide et riche l'argumentation rigoureuse et vigoureuse .. Nous ne connaissons pas de livre mieux indiqué et plus efficace pour guérir les esprits malades, et faire cesser la crise dangereuse et douloureuse de la pensée contemporaine. »

L. Maisonneuve,
Doyen des facultés can. de Toulouse.

L'Université catholique de Lyon.

« M. Farges oppose aux savants matérialistes leurs propres conclusions après s'être servi, d'autre part, de leurs découvertes pour réfuter le spiritualisme cartésien. Il se sert donc, et habilement, de la science moderne comme d'un glaive à deux tranchants... Il approfondit ses thèses et conduit ses conclusions à peu près aussi loin que possible... Nous ne pouvons que louer le savant auteur d'avoir traité des problèmes si graves avec autant d'érudition et de discernement. »

Elie Blanc.

La Revue des questions scientifiques.

Dans cette réfutation du matérialisme (*Le Cerveau et l'Ame*) l'auteur

fait preuve d'une connaissance approfondie de la physiologie et fait éclater toute la supériorité de la philosophie scolastique...Trop souvent cette philosophie est l'objet de préventions injustifiées et de préjugés irraisonnés. Cette belle étude dissipera les uns et les autres. Amis et adversaires la liront avec un égal profit : les premiers y trouveront, traduites en un français brillant et remarquablement clair, des idées généralement exprimées dans le langage d'une autre époque ; les derniers se convaincront que la philosophie de S. Thomas n'est pas en désaccord avec les découvertes de la physiologie... Dans cette restauration, M. Farges aura sa place marquée, une place brillante.

S. Deploige.

« J'ai lu votre beau travail et je vous en félicite bien sincèrement. C'est une étude très complète et très soignée. Vous allez toujours au fond des choses et vous y faites abondantes lumières. De plus, l'ouvrage se lit très agréablement. »

A. Castelein, S. J.

La Science catholique.

« ... Ce travail contribuera pour sa bonne part à persuader que décidément entre les principes fondamentaux de cette doctrine (thomiste) et les données certaines de la science moderne, il n'existe aucune réelle contradiction...La précision, la vigueur de la pensée, le savoir et la clairvoyance philosophique qu'on y remarque, en font une œuvre d'une véritable importance, qu'on médite avec profit. »

« ... Il initie parfaitement à la théorie scolastique, et rendra, sans nul doute, grand service à plus d'un savant, ravi de trouver, dans un livre écrit en français, l'exposition claire et méthodique d'un vieux système que beaucoup décrient avec le secret remords de ne point le connaître, et le secret désir de l'étudier à la première bonne occasion. M. Farges, du reste, dans ce livre comme dans tous les autres sortis de sa plume, se montre pénétré de cette grande et capitale idée, qu'aujourd'hui plus que jamais la métaphysique et la science doivent marcher de compagnie. »

F. M. Th. Coconnier, O. P.

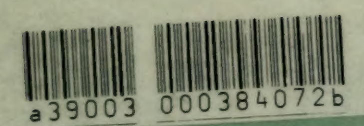
Revue du Clergé français.

« M. Farges s'est acquis une juste célébrité parmi les savants et les philosophes. On peut affirmer, sans aucune exagération, qu'il est, en France, l'écrivain qui a le plus largement et le plus efficacement coopéré à la renaissance du thomisme dans les Séminaires et parmi le Clergé. Ces *Etudes philosophiques* ont obtenu le plus beau succès, et c'est justice. Il est peu d'ouvrages qui soient aussi complets, aussi forts, aussi scientifiques, aussi actuels et, par-dessus le marché, qui soient aussi clairs et d'une lecture aussi facile... Quelles bonnes, agréables et fécondes journées et soirées de travail il procurera à tous !... Grâce à lui, surtout, le mouvement thomiste français n'a pas été moins fécond que celui de Rome et de Louvain. »

J. Bricout, *Dir.*

Imp. J. Thevenot, Saint Dizier (Haute-Marne).




a39003 000384072b

